Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus

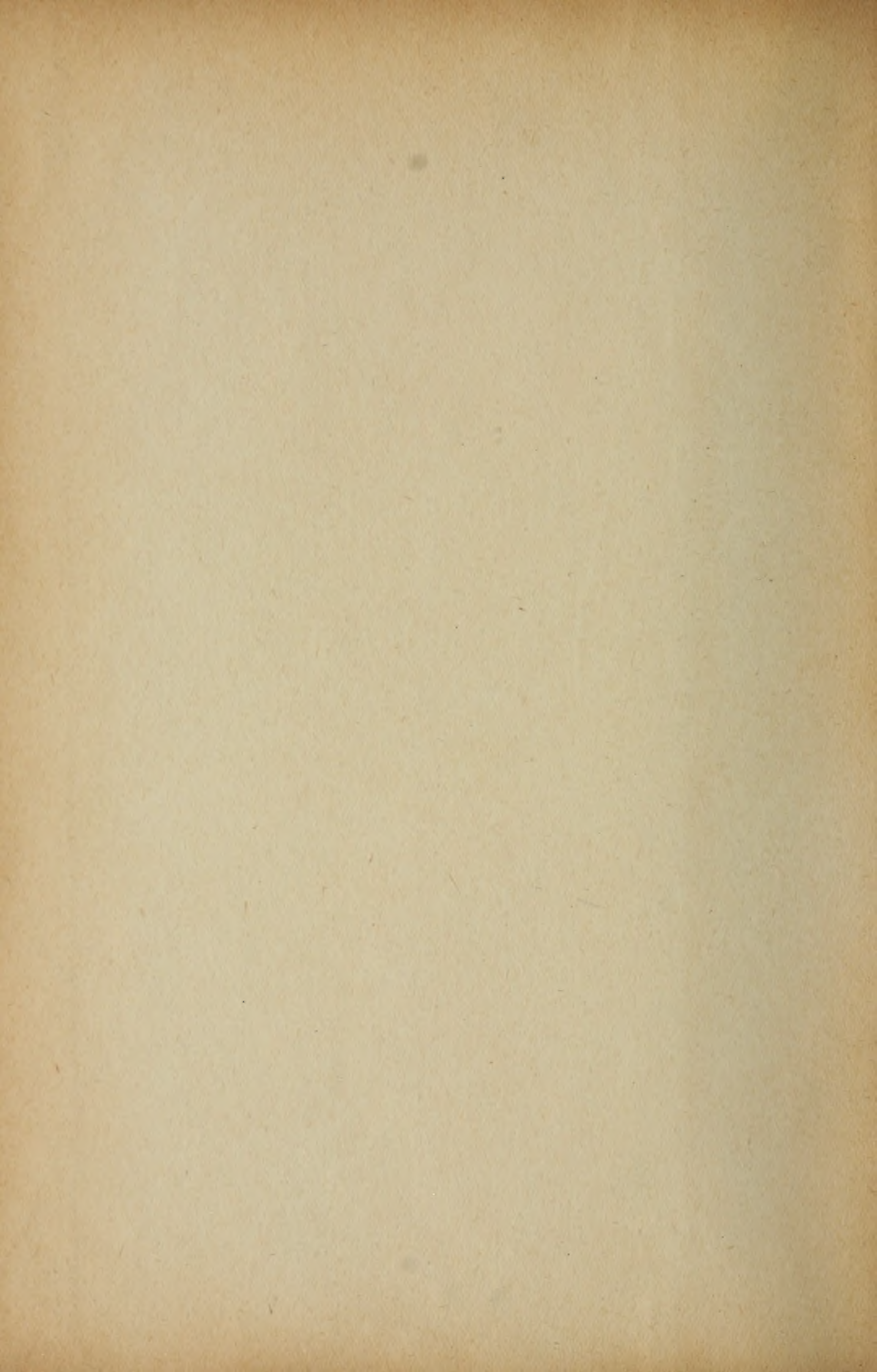
Von
Dr. P. Bernard Kälin O. S. B.

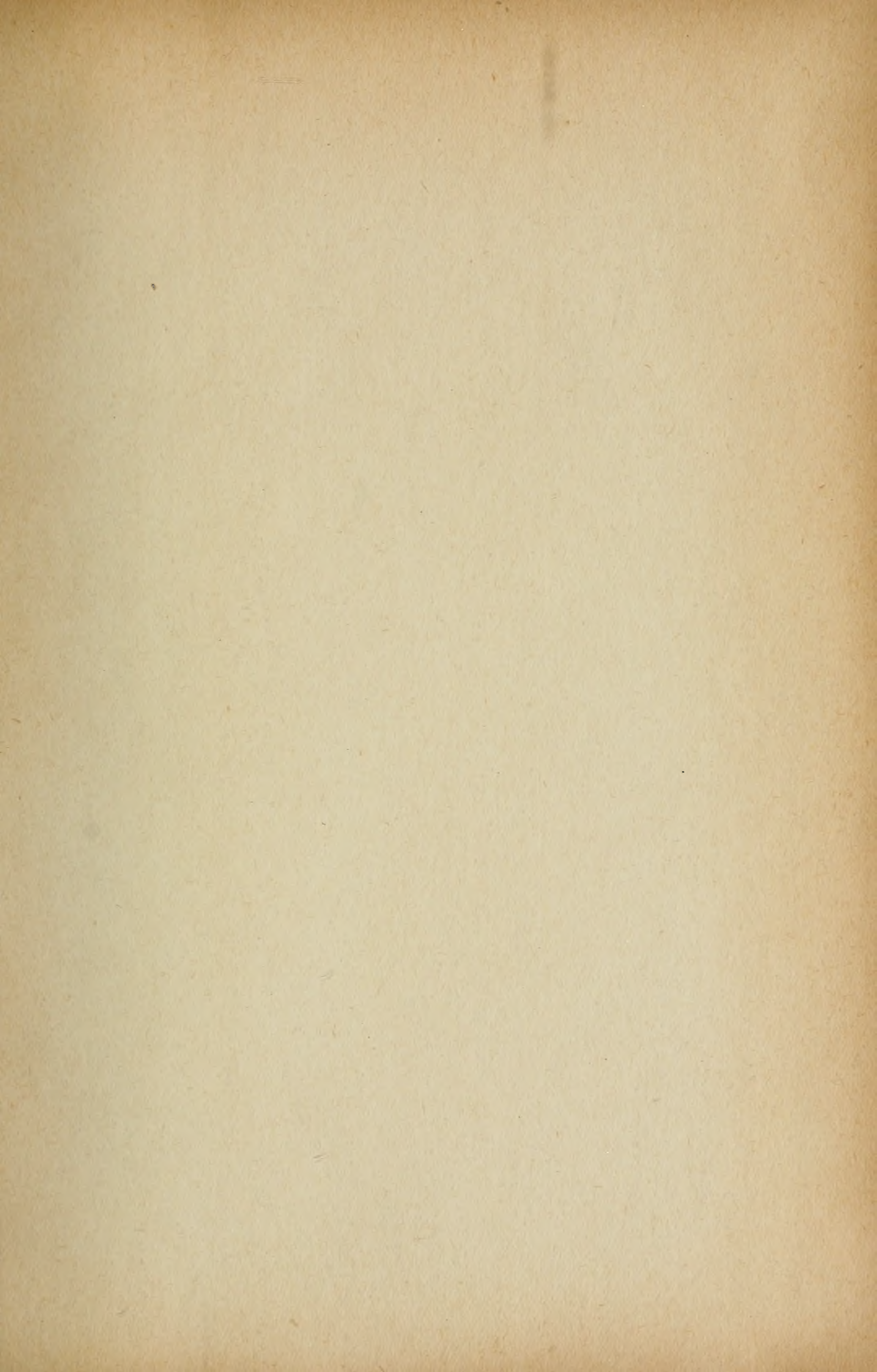
BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER
KANTONALEN LEHRANSTALT SARNEN
1920/21

Buch- und Kunstdruckerei Louis Ehrli in Sarnen :: 1921



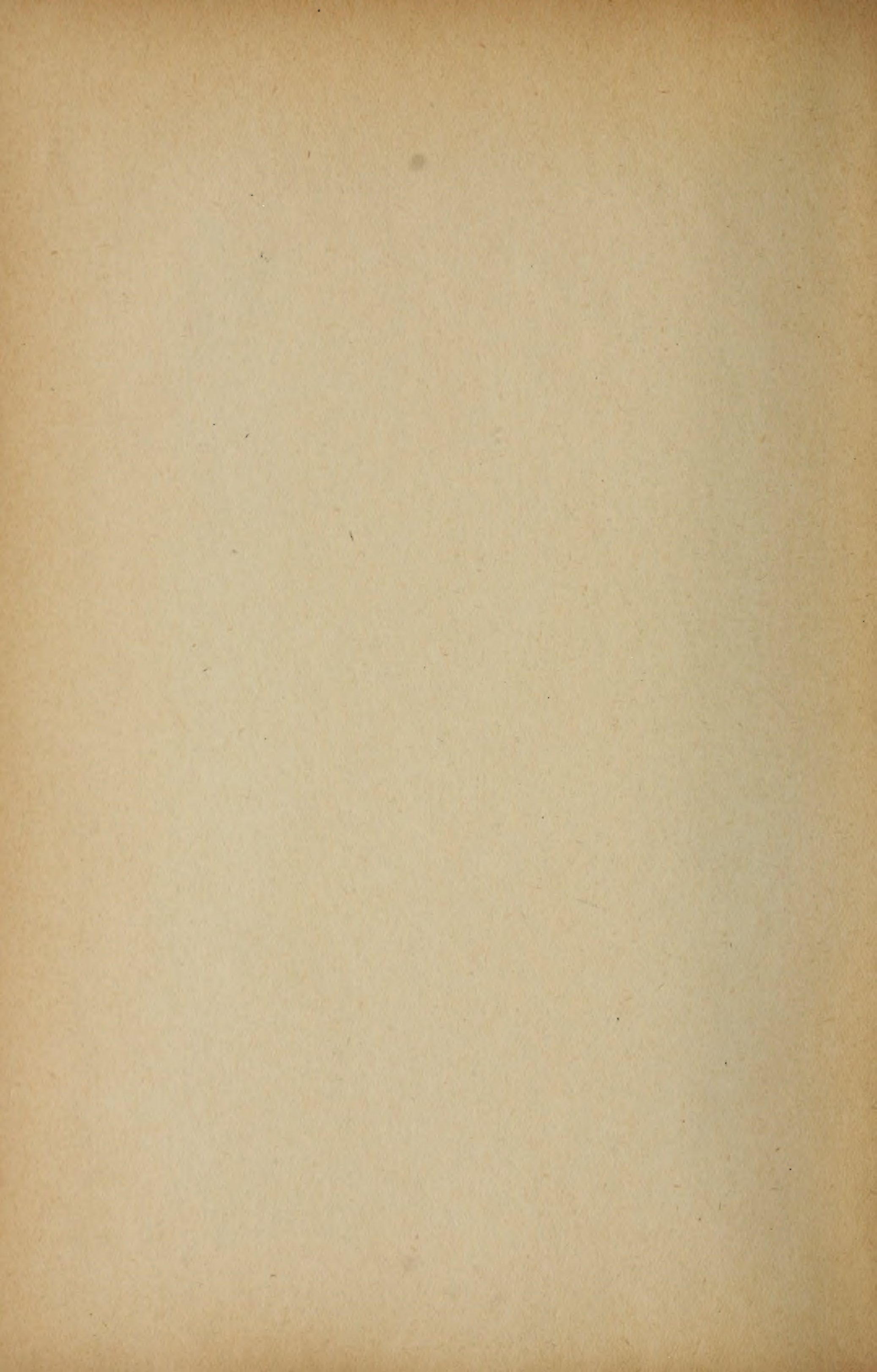


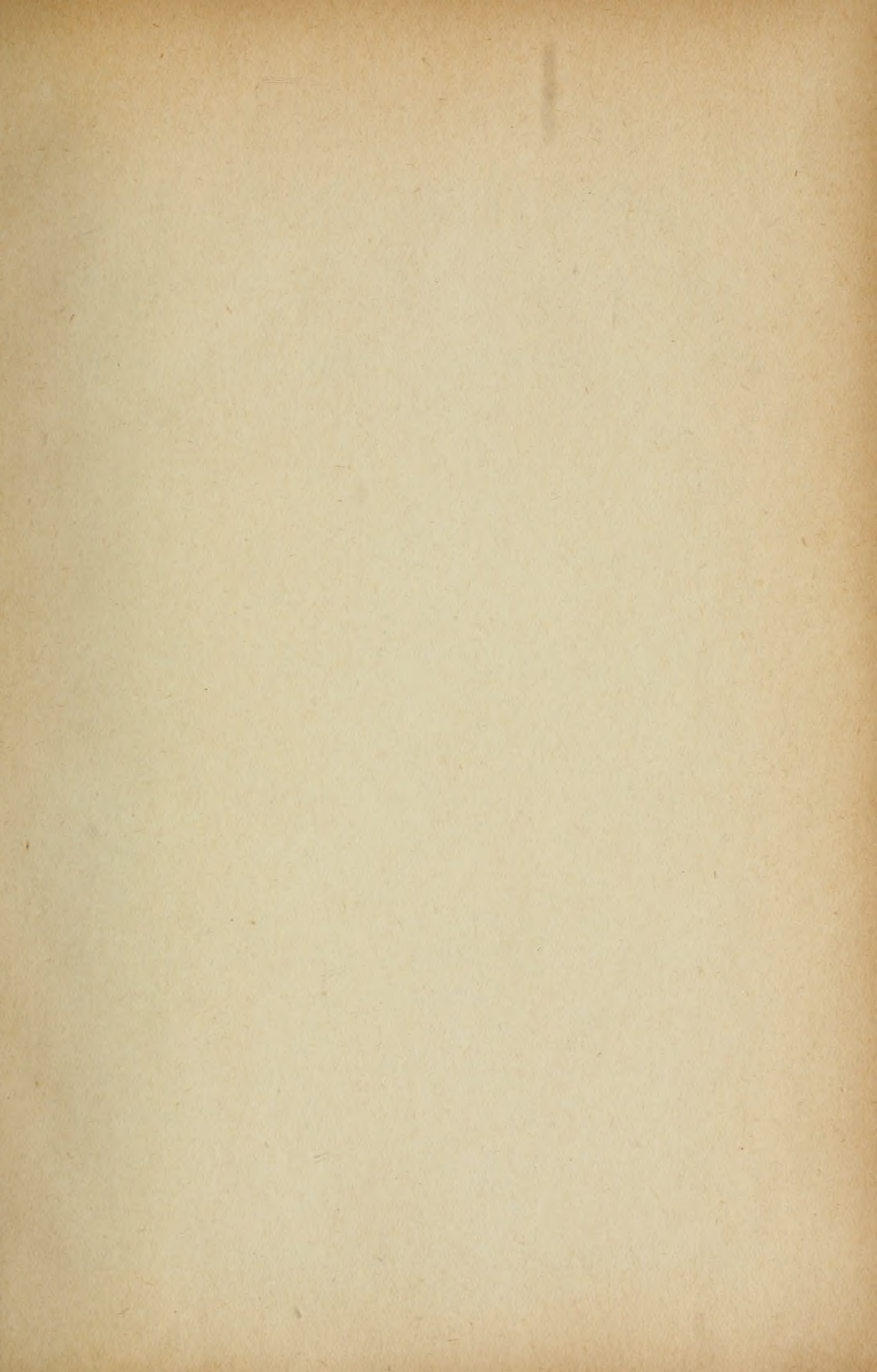


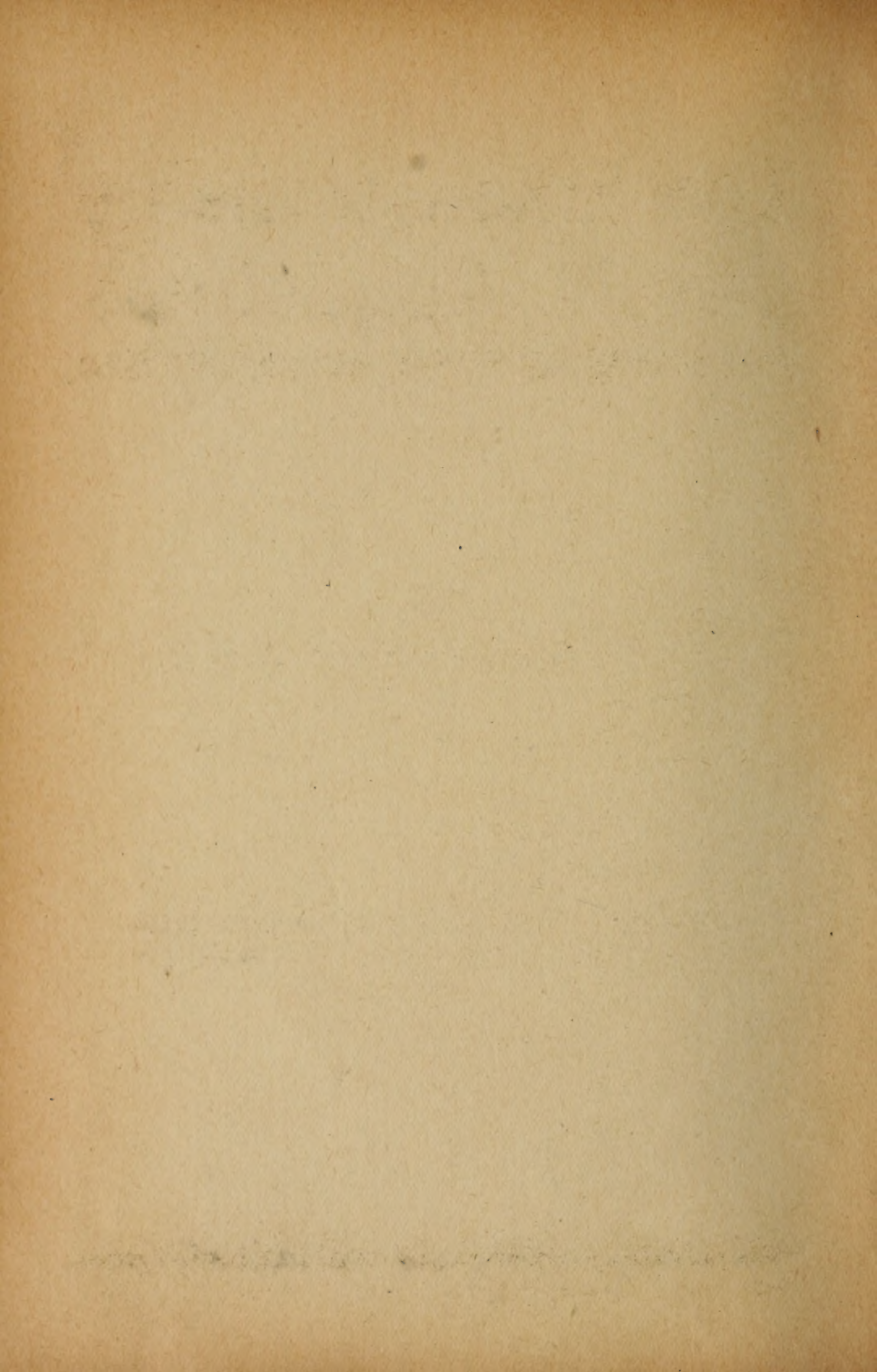












Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus

Von

Dr. P. Bernard Kälin O. S. B.

Dr. P. Bernard Kaelin
Abbé Primat du 16. 9. 47.
19. 9. 48.

BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER
KANTONALEN LEHRANSTALT SARNEN
1920/21

Buch- und Kunstdruckerei Louis Ehrli in Sarnen :: 1921

Vorwort.

Die große Zahl der Schriften, die bereits über die Philosophie des hl. Augustin veröffentlicht worden sind, möchte es überflüssig erscheinen lassen, seine Erkenntnislehre nochmals einer Untersuchung zu unterziehen, existiert ja selbst über dieses spezielle Problem eine verhältnismäßig reiche Literatur. Allein die verschiedenen Auffassungen und Beurteilungen, die Augustins Lehre von der Erkenntnis bisher in der Geschichte der Philosophie gefunden hat, beweisen, daß die Kritik darüber noch keineswegs abgeschlossen ist. Zudem wurde von jenen, die sich damit beschäftigten, gewöhnlich nur der eine oder andere Punkt herausgegriffen. So wird in der „Geschichte der Philosophie" von Ueberweg-Heinze (II. Bd., Berlin 1915) fast nur das Gewißheitsproblem berührt. Ausführlicher und gründlicher wurde das gleiche Thema von H. Kauff behandelt in seiner Schrift: Die Erkenntnislehre des hl. Augustin, I. Teil: Gewißheit und Wahrheit (Leipzig 1899). W. Ott hat die Sinneserkenntnis eingehender erörtert (Phil. Jahrb. 1900); seinen Ergebnissen kann man im allgemeinen beistimmen. Am meisten kam immer die intellektuelle Erkenntnis zur Darstellung, so in der „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter" (Mainz 1891) von A. Stöckl, in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie" von de Wulf-Eisler (Tübingen 1913); am besten haben Augustins Lehre über die intellektuelle Erkenntnis wiedergegeben C. van Endert: „Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit" (Freiburg i. Br. 1869), und Storz in: „Die Philosophie des hl. Augustin" (Freiburg 1882), der sich an den vorgenannten Autor anlehnt. In jüngster Zeit fand Augustins Theorie der göttlichen Erleuchtung eine gute Bearbeitung in der Schrift von J. Hessen: „Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus" (Münster i. W. 1916).

Wenn wir im folgenden versuchen, das Urteil über die augustinische Lösung des Erkenntnisproblems etwas mehr abzuklären, so wird dies nach unserer Ansicht am besten dadurch möglich, daß wir die gesamte Erkenntnistheorie des Kirchenvaters darlegen. Denn die Eigenart seiner Lehre von der intellektuellen Erkenntnis wird erst dann im rechten Lichte erscheinen, wenn wir vorher gezeigt haben, welches die Natur der Sinneserkenntnis ist. Wenn es uns gelingt, die Erkenntnislehre des großen Gott- und Wahrheitsuchers tiefer und wahrer zu beurteilen, als es bisher der Fall war, so wird dies uns zu großer Genugtuung gereichen.

Einleitung.

Soll das Denken eines Mannes richtig verstanden und gewürdigt werden, so genügt es nicht, die von ihm in seinen Schriften niedergelegte Geistesarbeit allein ins Auge zu fassen, es muß vor allem auch den Quellen nachgegangen werden, aus denen er geschöpft, und es dürfen die Einflüsse, die fördernd oder hemmend auf seine Geistesentwicklung eingewirkt haben, nicht unberücksichtigt bleiben. Die Eigenart und charakteristische Färbung der erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins werden deswegen um so eher begriffen werden, wenn wir zuerst zeigen, aus welchen *Quellen* Augustin seine Philosophie geschöpft, und welche *Faktoren* neben der Philosophie auf seine Denkrichtung eingewirkt haben.

Unter den Namen der Philosophen, die der Kirchenvater in seinen Schriften zitiert, finden sich Vertreter aller größern Gedankenströmungen des Altertums. Weitaus am häufigsten werden Platon und die Neuplatoniker erwähnt. Die Schriften von *Aristoteles* können als Quelle für Augustins Philosophie nicht in Frage kommen. Von ihm „kannte er nur die Schrift ‚Von den Kategorien'", eine kleine, dem Bereiche der Logik angehörende Abhandlung,[1]) „die aber auf seine Geistesrichtung keinen Einfluß ausgeübt hat". Das geht daraus hervor, daß er die Lehre des Stagiriten, den er zu den bedeutenden Schülern Platons zählt, in keiner Weise von derjenigen Platons unterscheidet, Aristoteles galt ihm nicht so viel wie Platon.[2]) Von seinem System kann er also gar keine bestimmte Kenntnis gehabt haben. Was er darüber sagt, bemerkt Grandgeorge, kann man in die Worte zusammenfassen: Aristoteles steht unter Platon.[3]) Aber auch *Platon*, den Augustin etwa 50 Mal zitiert, hat nicht so bedeutend auf ihn eingewirkt, wie man dies meinen möchte; denn die Werke Platons kannte man (mit Ausnahme des von Cicero frei bearbeiteten und später auch von Chalcidius zum großen Teil in das Lateinische übersetzten Timaeus) damals im Abendlande nicht.[4]) Das Griechische war ihm zudem nicht sehr geläufig (vgl. *De Trinitate III*. Proöm. n. 1, und *Ep. 28 ad Hieron*. n. 2).[5]) Durch Cicero und Apulejus von Madaura

[1]) v. Hertling, Augustin 18.

[2]) De civ. Dei VIII. 12.

[3]) L. Grandgeorge, St. Augustin et le néo-platonisme 31.

[4]) L. Grandgeorge, St. Augustin et le néo-platonisme 34.

[5]) Vgl. Rottmanner, Geistesfrüchte 62.

ist Augustin mit dem Systeme Platons auch nicht stark vertraut geworden. Das zeigt sich darin, daß er Lehren des Neuplatonismus, die vom ursprünglichen System nicht unerheblich abweichen, in den Mund Platons legt, Plotin für einen getreuen Interpreten seines Meisters hält und glaubt, dieser sei in jenem wieder aufgelebt.[6]) Die eigentliche und reichste Quelle, aus der Augustin seine Philosophie schöpft, ist der *Neuplatonismus*. Diese Philosophie macht Gott zu ihrem Mittelpunkte. „Die Philosophie des Plotin", schreibt Zeller, „hat von Haus aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter, sie läßt sich im ganzen und großen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Teilen von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen." [7]) Von dieser Philosophie mußte sich Augustin angezogen fühlen; denn sie schlug ja den Grundton seiner Seelenstimmung an *(Deum et animam scire cupio)*.[8]) Zu den Vertretern des Neuplatonismus rechnet er besonders *Plotin, Jamblich* und *Porphyrius*. Von diesen, die er Platoniker nennt, sind ihm einige Bücher in der lateinischen Uebersetzung des M. Victorinus in die Hände gekommen. Darunter sind wohl die Schriften von Porphyrius und Plotin zu verstehen.[9]) Jamblich hat nämlich Augustin, wie Grandgeorge glaubt,[10]) nicht gekannt, er zitiert ihn nur ein einziges Mal. Am meisten Gedankenmaterial für seine Philosophie muß Augustin aus Plotins Werken entnommen haben. Ihn zitiert er viel häufiger als Porphyrius, er gilt ihm, wie vorhin gesagt worden, als der geistreichste Schüler Platons, seine Lehre findet er bisweilen sogar in Uebereinstimmung mit dem Evangelium,[11]) sein Einfluß zeigt sich bei ihm am deutlichsten.

Außer dem Neuplatonismus waren noch andere *Faktoren* für die Geistesentwicklung Augustins bestimmend. Der *Manichäismus* verwirrte ihn mehrere Jahre hindurch in der Erkenntnis Gottes und der Seele. Die *Skepsis* erschütterte ihn eine Zeitlang in der Ueberzeugung von der Gewißheit der Erkenntnis, so daß er „nach Art der Akademiker an allem zweifelte und zwischen allem hin und her schwankte".[12]) Das *Christentum* wirkte in heilsamer Weise läuternd und klärend auf sein Denken ein, so daß er in seinem spätern Leben manche seiner frühern philosophischen

[6]) C. Ac. III. 18 n. 41.
[7]) Zeller, Die Philosophie der Griechen.
[8]) Solil. I. 2 n. 7.
[9]) Conf. VII. 9 n. 13, vgl. VIII. 2 n. 3.
[10]) a. a. O. 41.
[11]) De civ. Dei X. 2.
[12]) Conf. V. 14 n. 25.

Anschauungen aufgab oder wenigstens modifizierte und seiner Philosophie anpaßte. Da nun auch die größten Männer trotz der Selbständigkeit ihres Geistes stets Kinder ihrer Zeit sind, so wird man es verständlich finden, wenn in der Erkenntnistheorie Augustins all das, von dem seine geistige Entwicklung bedingt war, sich mehr oder weniger geltend macht.

Die Erkenntnis im allgemeinen.

Die Erkenntnis eines Dinges kommt nach Augustin dadurch zustande, daß das Ding in uns eine Kenntnis von sich hervorbringt. Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui.[13]) Die Erkenntnis ist nicht bloß von dem erkennenden Subjekte bedingt, sondern ist stets das Resultat zweier Faktoren: des erkennenden Subjektes und des erkannten Objektes. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito.[14]) Mit besonderm Nachdrucke, als ob es gelte, die aristotelische Erkenntnistheorie gegen die Idealisten aller Zeiten zu verteidigen, betont Augustin, daß Voraussetzung jeder Erkenntnis ein Objekt ist. Nur wenn ein solches vorhanden, ist die Erkenntnis möglich; es muß ihr wenigstens der Natur nach vorausgehen. Neque enim cognitio fieri potest nisi cognoscenda praecedant... Praecedit cognitionem, quidquid cognosci potest... Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest.[15]) Niemals wird das Objekt etwa von dem Erkennenden bei der Erkenntnis erst hervorgebracht. Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.[16]) So sind die Wahrheiten der Dialektik vom Geiste des Menschen nicht abhängig, sondern er findet sie als objektiv gegeben vor und hat das, was von Gott von Ewigkeit her in die Dinge hineingelegt worden, nur zu erforschen und nachzudenken.[17]) Denn wie jener, der die Ordnung der Dinge darlegt, sie nicht erst schafft, und wie jener, der die Natur der Tiere oder Pflanzen oder Steine beschreibt, nicht etwas beschreibt, was erst durch die Menschen geworden, und wie jener, der die Gestirne und ihre Bewegungen

[13]) De Trin. IX. 12 n. 18.

[14]) Ebd.

[15]) De Gen. ad l., IV. 32 n. 49.

[16]) De Trin. XIV. 10 n. 13.

[17]) Ipsa... veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. De doctr. christ. II. 32 n. 50.

nachweist, nicht etwas nachweist, das von ihm selber oder irgendeinem Menschen herrührt, so spricht auch jener, der sagt, einer falschen Conclusio gehe ein falscher Vordersatz voraus, bloß eine gegebene Wahrheit aus; er selber aber ist nicht der Grund, daß es sich also verhält.[18]) Der Grundsatz von dem Zusammenwirken des Subjektes und Objektes für das Zustandekommen der Erkenntnis gilt von jeder Art, sowohl von der sensitiven als auch von der intellektuellen Erkenntnis.[19])

Augustin unterscheidet zwei Arten von Erkenntnis: *Die Sinneserkenntnis* und *die intellektuelle Erkenntnis.* Omnia quae percipimus, aut *sensu corporis* aut *mente* percipimus. Illa *sensibilia, h*aec *intelligibilia,* sive ut more avitorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus.[20]) Aliud est sentire, aliud nosse.[21]) Wir halten uns in der Darstellung der augustinischen Erkenntnistheorie an diese Einteilung und schlagen deswegen folgenden Weg ein: Im *ersten Teil* werden wir Augustins Ansicht von der *Natur der Sinneserkenntnis* und ihrer *Gewißheit* festzulegen suchen; im *zweiten Teil* soll dargelegt werden, in welcher Weise der Kirchenvater das Problem der *intellektuellen Erkenntnis*, insbesondere auch *der Erkenntnis der Existenz Gottes* gelöst hat, und welchen ~~der~~ *Wert* er *der intellektuellen Erkenntnis* beimißt.

---

[18]) De doctr. christ. II. 32 n. 50.

[19]) Ipsa autem visio, intellectus est ille qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest. Solil. I. 6 n. 13.

[20]) De Mag. c. 12 n. 39.

[21]) De ord. II. 2 n. 5.

ERSTER TEIL.

Die Sinneserkenntnis.

A. Die Natur der Sinnesempfindung (sensatio.)

Augustin äußert sich nirgends in zusammenhangender Weise über das Problem der Sinneserkenntnis, sondern er beschäftigt sich nur gelegentlich bald mit dieser, bald mit jener Seite desselben. Sammelt man indes alle Stellen, wo er darauf zu sprechen kommt, so gelingt es, ein Bild zu zeichnen von dem Verlauf, den die Sinnesempfindung nach der Ansicht des großen Denkers nimmt, und daraus wird es möglich, ihre Natur zu erkennen.

In De quant. an.[1]) wird die Sinnesempfindung also definiert: „Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus".[2]) Bringt man diese Definition mit folgender Stelle in Verbindung: Ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis,[3]) so ergibt sich, daß nach Augustin die Voraussetzung der Empfindung ein Eindruck ist, den das wahrgenommene Objekt in dem Sinnesorgan hervorruft. Daß dem tatsächlich so ist, weist Augustin am Gesichtsinn nach. Was aber von diesem Sinne gesagt wird, gilt auch von den übrigen.[4])

Den bei jeder Gesichtsempfindung im Sinne vorhandenen Eindruck nennt Augustin „*Visio*". Diese darf nicht etwa, wie sich aus unsern weitern Ausführungen ergeben wird, als die abgeschlossene Sinnesempfindung betrachtet werden; sie ist nur die Alteration des Organs, der

[1]) c. 23 n. 41.

[2]) Diese Definition wird von Augustin a. a. O. nicht, wie Ott (Philosoph. Jahrbuch 1900, 49 ff.) meint, erweitert und ergänzt zur Definition: „Die Empfindung ist eine der Seele unmittelbar bewußte Affektion des Körpers, sofern das Bewußtsein nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus der Mischung des Körpers hervorgeht", sondern in einer langen Erörterung wird von ihm bloß erklärt, wie das „non latere" richtig zu fassen ist, damit die Definition auf Mensch und Tier angewendet werden kann. Vgl. a. a. O. cc. 23—31.

[3]) De Trin. XI. 2 n. 3.

[4]) Sed et multum est et non necessarium, ut omnes hos quinque sensus id quod quaerimus interrogemus. Quod enim nobis unus eorum renuntiat, etiam in ceteris valet. De Trin. XI. 1 n. 1.

durch das einwirkende Objekt formierte Sinn, was sich aus mehreren Aeußerungen Augustins ergibt.[5]) Die Visio entsteht durch den Körper, der wahrgenommen wird, d. h. der Sinn wird durch das wahrgenommene Objekt formiert. Infolgedessen, so bemerkt Augustin, kann nicht mehr bloß die Rede sein von dem Sinne, wie z. B. dem Auge, das in der Dunkelheit von keinem Eindrucke berührt wird, sondern wir haben dann einen formierten Sinn, die Visio. Die Visio nun, d. h. der Eindruck, der nur durch ein einwirkendes Objekt entsteht, bleibt nur solange im Sinnesorgan, als das Objekt einwirkt. Wird dieses entfernt, so hört auch die Form des Objektes im Organ zu existieren auf. Um das Gesagte zu veranschaulichen bedient sich Augustin eines Vergleiches: eine Spur (vestigium) im Wasser bleibt auch nur solange, als ein Gegenstand im Wasser eingetaucht bleibt. Wird der Gegenstand herausgenommen, so verschwindet die Spur, und das Wasser hat wieder seine frühere Gestalt, die ihm eigen war, bevor es die Gestalt des eingetauchten Körpers angenommen.[6])

Daß nun bei jeder Sinnesempfindung ein körperliches Abbild von dem wahrgenommenen Objekte im Sinnesorgan vorhanden ist, begründet Augustin in folgender Weise: jene Form des Körpers, den wir sehen, und jene Form, die durch die Form des wahrgenommenen Körpers im Sinne des Wahrnehmenden entsteht, unterscheiden wir allerdings nicht durch den gleichen Sinn voneinander. Durch die Vernunft aber erkennen wir, daß wir keine Sinnesempfindung haben könnten, wenn nicht in unserm Sinne ein Abbild des gesehenen Körpers entstünde. Denn wenn ein Ring in Wachs eingedrückt wird, so darf man deswegen nicht annehmen, daß kein Bild im Wachse entstanden sei, weil wir das Bild im Wachse nur sehen können, wenn der Ring aus ihm herausgenommen wird. Denn wenn nach der Loslösung des Ringes vom Wachse das Bild sichtbar ist, so kann man sich darum leicht überzeugen, daß es durch den Ring in das Wachs eingedrückt gewesen, bevor Ring und Wachs voneinander getrennt waren. Wenn man aber den Ring in eine flüssige Masse eintauchte, dann würde, sobald man den Ring herausgenommen, kein Bild zurückbleiben. Die Vernunft müßte aber doch schließen, daß ein Bild von dem Ringe, bevor er aus der flüssigen Masse herausgenommen wurde, darin vorhanden gewesen wäre. Und so findet sich auch im Sinnesorgan beim Erkenntnisakte ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes, so lange die Wahrnehmung dauert, obschon das Bild, wenn der Gegenstand

[5]) Sensus ... vel visio, id est sensus formatus extrinsecus ad animantis naturam pertinet. De Trin. XI. 2 n. 2. — Illa tamen informatio sensus quae visio dicitur, a solo imprimatur corpore quod videtur. Ebd. n. 3. — Impressa ejus imago sensui quod est visio sensusve formatus. Ebd. n. 5.

[6]) Ex corpore quod videtur, gignitur visio, id est sensus formatur. Ebd. n. 3.

nicht mehr einwirkt, im Sinne nicht mehr verbleibt.[7]) Augustin glaubt, durch den gebrachten Vergleich könnten auch Leute von langsamerer Fassungskraft, wenn auch nicht leicht, erkennen, daß bei einer Empfindung in dem Sinne immer ein Bild des wahrgenommenen Objektes entstehe, und daß die Verähnlichung des Sinnes mit dem Objekt die Visio sei.[8])

Immerhin sucht er seine Lehre über die Visio noch eingehender zu begründen. Als weiterer Beweis dafür dient ihm die Erscheinung der sogenannten „*Nachbilder*". Wenn wir längere Zeit ein Licht intensiv angeschaut haben, so führt er aus, und alsdann die Augen schließen, so können wir gewisse Farben, als ob sie noch vor unseren Augen wären, sehen und die Beobachtung machen, daß sie sich verschiedenartig verändern; und indem sie immer weniger hell erstrahlen, verlieren sie sich endlich gänzlich. Diese Erscheinung, meint Augustin, läßt sich nur dadurch erklären, daß Spuren von jener Form zurückbleiben, die im Sinne entstanden war, als wir den leuchtenden Körper sahen, und daß diese Spuren sich alsdann verändern und allmählich verschwinden. Auch die Fensterrähmchen, wenn wir sie etwa intensiv betrachtet haben, erscheinen oft in jenen Farben: daraus geht klar hervor, daß dieser Eindruck (affectio) des Sinnes von dem wahrgenommenen Ding herrührt. Dieser Eindruck war also auch im Sinne vorhanden, als wir den Gegenstand wirklich wahrnahmen; nur war er damals klarer und deutlicher.[9])

Endlich führt Augustin noch die *Erscheinung der Doppelbilder* beim Sehen als Bestätigung seiner Lehre an. Eine Lichtflamme wird unter gewissen Bedingungen, wenn wir nämlich die Augen so auf einen bestimmten Gegenstand richten, daß die aus den Augen kommenden Strahlen sich nicht kreuzen,[10]) doppelt wahrgenommen. Wenn wir aber ein Auge schließen, dann zeigt sich uns die Flamme nicht doppelt, sondern nur einfach, wie sie in Wirklichkeit ist. Warum wir aber, wenn wir das linke Auge schließen, jenes Bild, das neben dem rechten war, nicht mehr sehen, braucht, wie Augustin glaubt, nicht mehr weiter auseinander gesetzt zu werden. Es ist dies nur ein neuer Beweis, daß bei jeder Gesichtswahrnehmung und bei jeder Wahrnehmung überhaupt, ein Bild oder Eindruck von dem wahrgenommenen Gegenstande in dem Sinnesorgan entsteht.[11])

[7]) de Trin. XI. 2 n. 3.

[8]) Ebd.

[9]) de Trin. XI. 2 n. 4.

[10]) Augustin ist der Ansicht, daß beim Sehakt Strahlen aus dem Auge kommen und den Gegenstand treffen, und daß auf diese Weise die Gesichtswahrnehmung sich abspiele.

[11]) de Trin. XI. 2 n. 4.

Nach diesen Ausführungen über die Visio weist Augustin darauf hin, wie beim Sehakt das wahrgenommene Objekt, das im Organ vorhandene Bild davon und die voluntas animi eine gewisse Einheit bilden und ein Abbild von der göttlichen Dreieinigkeit sind.[12])

Da es Augustin in De Trin. XI. 2 nur darum zu tun ist, ein Gleichnis oder Bild zu finden, um das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit zu veranschaulichen, so führt er dort nicht weiter aus, welchen fernern Verlauf die Sinnesempfindung nimmt, nachdem einmal ein Abbild von dem wahrgenommenen Gegenstande dem Organ eingeprägt ist. Dies deutet er hier bloß an. Alterum autem (visio) ita pertinet (ad animantis naturam) *ut in corpore fiat, et per corpus in anima,* fit enim in sensu qui neque sine corpore est neque sine anima.[13])

Den weitern Verlauf der Sinnesempfindung beschreibt uns der Kirchenvater in De Gen. ad lit.[14]) In dem gleichen Augenblicke, sagt er, wo der Körper einen Sinneseindruck erleidet, entsteht auch in der Seele etwas dem Körper Aehnliches, d. h. ein Abbild; denn wenn dies nicht geschähe, so gäbe es keine Empfindung, wodurch die äußere Einwirkung wahrgenommen wird. Denn nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper. Die Seele gebraucht den Körper wie einen Boten, um in sich selbst Abbilder von dem hervorzubringen, was ihr von außen gemeldet wird. So oft im Sinnesorgan ein Eindruck hervorgerufen wird, entsteht sogleich auch ein geistiger in der Seele; aber dieser letztere wird nur erkannt, wenn sich der Sinn vom Körperlichen abwendet; dann wird das, was durch den Körper geschaut wurde, in der Seele gefunden.

Wie dieses geistige Abbild, so oft das Sinnesorgan einen Eindruck erleidet, in der Seele entsteht, sagt uns Augustin in der gleichen Schrift. Sehen wir auch zuerst irgendeinen Körper, den wir vorher nicht wahrgenommen und entsteht ein Abbild davon in unserer Seele, wodurch wir uns jenen Körper, auch wenn er abwesend ist, vorstellen: so bringt doch dieses Abbild *nicht der Körper in der Seele,* sondern *die Seele selbst bringt es* mit wunderbarer Schnelligkeit *in sich hervor,* und zwar

[12]) de Trin. XI. 2 n. 5; vgl. c. 1 n. 1.

[13]) Ebd. n. 5.

[14]) Quandoquidem momento eodem, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit, quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adjacent, sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat: sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatus a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. De Gen. ad l. XII. 21 n. 51; vgl. ebd. c. 11 n. 22.

so, daß im gleichen Momente, wo das Auge den Körper erblickt, in der Seele des Sehenden das Bild hervorgebracht wird.[15])

Wie endlich der sensitive Erkenntnisakt seinen Abschluß findet, erfahren wir aus Music. und De Gen. ad 1. Wenn die Seele im Körper empfindet, bemerkt Augustin, so erleidet sie von ihm nichts, sondern ist bei dessen Alterationen nur aufmerksamer tätig.[16]) Wenn nämlich die Seele für gewöhnlich mit ihrer Tätigkeit den Leib und die Sinnesorgane belebt, so bleibt sie dabei in Ruhe, wenn bei guter Gesundheit alles wohlgeordnet verläuft. Wenn aber irgend etwas den Körper oder die Sinne alteriert, dann wird sie gleichsam aus ihrer Ruhe aufgeschreckt und sie entfaltet Tätigkeiten, die den jeweiligen Körperteilen (locis) und den Sinnesorganen, wo ein Eindruck stattfindet, angepaßt oder entsprechend sind, und wird dadurch auf ihre Tätigkeit aufmerksamer: das heißt man dann sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder durch den Tastsinn etwas wahrnehmen.[17]) Die Empfindung besteht also darin, daß der Seele ihre belebende Tätigkeit, die sich der im Organ entstehenden Alteration oder Bewegung anpaßt und die bald leicht, bald schwer von statten geht, je nachdem sie ihr konvenient oder nicht konvenient ist, nicht verborgen bleibt.[18])

Wird das bisher über die Sinnesempfindung Gesagte kurz zusammengefaßt, so erhalten wir folgendes Bild von dem Verlauf des sensitiven Erkenntnisprozesses: die körperlichen Dinge wirken auf das beseelte Organ und bringen von sich ein Abbild in ihm hervor. Ein solches Abbild von dem einwirkenden Gegenstande ruft die Seele auch in sich selber hervor. Infolge der Alteration im Organ hat sich die belebende Seele entsprechend zu betätigen, dies erregt ihre Aufmerksamkeit — sie empfindet. Das Organ, das den Eindruck erleidet, verhält sich bei der Sinnesempfindung nur passiv, empfindet selbst nicht, sondern die Seele ist es, die empfindet, und sie ist dabei nur aktiv tätig.

Zwei charakteristische Züge müssen an dieser Lehre Augustins von der Sinnesempfindung hier schon auffallen: einmal ist die Seele bei der

[15]) Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate: cujus imago mox ut oculis visum fuerit in spiritu videntis nullius puncti temporis interpositione formatur. De Gen. ad 1. XII. 16 n. 33.

[16]) Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere. Music. VI. 5 n. 10.

[17]) Music. VI. 5 n. 10.

[18]) Et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam (animam) latere; et hoc totum est quod sentire dicitur. Ebd.

Sinnesempfindung nur *aktiv tätig*, sodann kommt die Empfindung selber *der Seele allein* zu. Bevor wir uns aber ein abschließendes Urteil über die Natur der Sinnesempfindung, wie sie der große Kirchenvater aufgefaßt, erlauben, muß die Frage noch von einer andern Seite beleuchtet werden.

Die aktive Betätigung der Seele bei der Sinneserkenntnis wird von Augustin in seinen Schriften wiederholt und mit Nachdruck betont. In Music. VI. 5 wirft er die Frage auf, ob das Hören in nichts anderm bestehe, als daß der Körper in der Seele etwas hervorbringe. Doch dies annehmen, hieße die Seele dem Leibe gegenüber in eine ganz unwürdige Stellung bringen, sagt er; denn sie ist ja in Rücksicht auf den Leib der Werkmeister; nun aber kann die Materie gewiß nicht über den Werkmeister herrschen. Die Seele belebt nämlich den Leib intentione *facientis*, d. h. sie ist dem Leibe gegenüber das in jeder Beziehung aktive Prinzip. Sie erleidet von ihm nichts, sie betätigt sich durch ihn und in ihm, da er von Gott ihrer Herrschaft unterworfen ward. Sie tut dies nur mit größerer oder geringerer Leichtigkeit, je nachdem sie es verdient, daß ihr die körperliche Natur mehr oder weniger untertan ist. [19]) Deswegen definiert Augustin die Sinnesempfindung als eine durchaus aktive Tätigkeit: videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid *pati*, sed in ejus passionibus attentius *agere*.[20]) Und wenn die Seele bei den jeweiligen Eindrücken in den Sinnesorganen sich betätigt, so verhält sie sich dabei aktiv und nicht etwa passiv.[21]) In gleicher Weise vindiziert Augustin der Seele ihre Aktivität bei der Empfindung in der schon angeführten Stelle: wenn wir irgendeinen Körper sehen, und wenn infolgedessen ein Abbild in unserer Seele entsteht, wodurch wir uns jenen Körper, auch wenn er abwesend ist, vorstellen: so bringt doch dieses Abbild nicht der Körper in der Seele, sondern *die Seele selbst bringt* es in sich *hervor*.[22])

Den rein aktiven Charakter der Empfindung veranschaulicht Augustin an dem Akte des Hörens. Es ist gewiß, sagt er, daß die Ohren ein

[19]) Considerandum est, utrum revera nihil sit aliud quod dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim anima est corpore deterior. Music. VI. 5 n. 8. — Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto nisi intentione facientis. Neque ab isto quidpiam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subjecto divinitus dominationi suae. Aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Ebd. n. 9.

[20]) Ebd. n. 10.

[21]) Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere. Ebd.

[22]) De Gen. ad l. XII. 16 n. 33.

beseeltes Glied sind. Wenn nun das Luftartige, das im Ohre ist, durch Erschütterung der Luft bewegt wird, so kann man fragen, ob die Seele, die vor dem Erklingen eines Tones das Ohr in Ruhe belebte, ablassen könne, zu bewegen, was sie beseelt, oder auf gleiche Weise die äußerlich bewegte Luft weiter bewege, wie sie es vorher tat, bevor der Ton in das Ohr eindrang. Ohne Zweifel ist man zur Annahme genötigt, die Seele sei in diesem Falle nur in anderer Weise bewegend tätig, sie sei aber dabei bloß *aktiv tätig*, ohne zu leiden. Man kann höchstens sagen, meint Augustin, wenn die Seele bei ihren Tätigkeiten etwas erleide, dann erleide sie es von sich selber, nicht vom Körper.[23])

Warum indes Augustin so energisch betont, daß die Seele bei der Empfindung sich nur aktiv verhalte und bei erfolgten körperlichen Eindrücken die entsprechenden Bilder selbst in sich hervorbringe, ist leicht erklärlich, da er mit Plotin nicht das beseelte Organ als *Subjekt der Empfindung* betrachtet, sondern die Seele allein. Mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit erklärt er, daß nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper. Der Körper dient der Seele nur als Bote, der ihr zu melden hat, was in der Außenwelt vor sich geht.[24]) Wenn die Sinnesempfindung bloß darin besteht, daß die Seele auf ihre belebende Tätigkeit bei Anlaß von Alterationen des Körpers aufmerksamer wird und ihr dies nicht entgeht,[25]) so kann dies ebenfalls als Beweis gelten, daß nach Augustin die Seele allein Subjekt der Empfindung ist.

Um Augustins Lehre über die Sinneserkenntnis noch von einer anderen Seite zu beleuchten, können wir nicht unterlassen, auch darzulegen, wie er das *Verhältnis von Leib und Seele* aufgefaßt hat; denn je nach der Stellung, die ein Denker zu dieser Grundfrage der Psychologie einnimmt, muß auch die Lösung des Erkenntnisproblems ausfallen.

Der Kirchenvater verteidigt nicht mehr jenen schroffen Dualismus, wie ihn Platon gelehrt. Der Ansicht, daß die Seele allein den ganzen

[23]) M. Aures animatum membrum nonne concedis? D. Concedo. M. Cum ergo elementum id quod in eo membro simile est aëri, moveatur aëre percusso, animam illam quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat, num putamus aut cessare posse ab opere movendi quod animat, aut eodem modo movere commotum extrinsecus aërem auris suae, quo movebat antequam ille illaberetur sonus? D. Non videtur nisi aliter. M. Hoc ergo genus taliter movere, nonne fatendum est facere esse, non pati? D. Ita est. Cum autem ab eiusdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur, non a corpore, sed plane cum se accommodat corpori. Music. VI. 5 n. 11.

[24]) Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nuntiatur. De Gen. ad 1. XII. 24 n. 51; vgl. Sentire non est corporis, sed animae per corpus. Ebd. III. 5 n. 7.

[25]) Music. VI. 5 n. 10.

Menschen ausmache, tritt er energisch entgegen, indem er sagt, weder die Seele allein noch der Leib allein, sondern Leib und Seele machen den Menschen aus.[26]) Wer also sagen würde, der Leib gehöre nicht zur menschlichen Natur, der würde irren.[27]) Leib und Seele bilden eine Einheit, den Menschen, wenn auch beide nicht das Gleiche sind; denn der äußere Mensch ist nicht von der gleichen Natur wie der innere.[28])

Die Art und Weise aber, *wie* Leib und Seele eine Einheit bilden, und wie beide auf einander einwirken, ist für unsern Denker etwas Wunderbares und kann nach seiner Ansicht vom Menschen nicht erfaßt werden.[29]) „Ja, diese Lebenseinheit erscheint für Augustin so wunderbar, daß er sagt, diejenigen, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes erklärt wissen wollen, möchten gegenüber jener einmaligen und außergewöhnlichen Vereinigung *die* Vereinigung erklären, welche täglich vorkomme, die Vereinigung der Seele, die doch ein Geist sei, mit dem Leibe zur Einheit des menschlichen Wesens. Jene Vereinigung biete im Grunde viel weniger Schwierigkeit als diese; denn bei jener habe der göttliche Logos als unkörperliches Wesen mit der Seele, die gleichfalls eine unkörperliche Wesenheit sei, eine Verbindung eingegangen, während in der Einheit des menschlichen Wesens Unkörperliches mit Körperlichem verbunden sei.“[30])

Augustin scheint an mehreren Stellen eine substantielle Einheit von Leib und Seele zu lehren, so z. B. in de immort. an., wo er schreibt: „Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantuncunque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur.“[31]) Vgl. de quant. an.: „(Anima) corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum atque in uno tenet.“[32]) Dies hat Stöckl zur Behauptung veranlaßt, daß nach der Ansicht Augustins der Mensch ein Unum per se und nicht ein Unum per accidens sei. „Die Seele ist in ihrem Verhältnisse zum Leibe das *Naturbestimmende*, das *Spezifizierende* ... Die Seele ist das formale

---

[26]) Horum autem trium hoc elegit tertium, hominemque nec animam solum nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. De civ. Dei XIX. 3 n. 1.

[27]) Quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit. De an. et eius orig. IV. 2 n. 3.

[28]) Cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum. — Item cum homo interior et homo exterior non sunt unum neque enim ejusdem naturae est exterior cujus interior ... tamen simul non homines duo sed unus dicitur. Ep. 238 ad Pasc.

[29]) Iste alius modus quo corporibus inhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest. De civ. Dei XXI. 10; vgl. XXII. 4; De Gen. ad l. VIII. 21 n. 42.

[30]) De civ. Dei X. 29; Storz 122 f.

[31]) De immort. an. c. 15 n. 24.

[32]) De quant. an. c. 33 n. 70.

Prinzip des Leibes.“ [33]) „Die *eine* Seele verhält sich naturbestimmend, spezifizierend zum Leibe; darum ist die menschliche Natur eine einheitliche. Der Mensch ist, wie jedes andere Wesen, ungeachtet seiner zwei wesenhaften Bestandteile, doch ein Unum per se, nicht ein Unum per accidens.“ [34])

Allein da der Kirchenvater seine Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele, wie er sie in de immort. an. geäußert, in den Retract. als „temerär“ bezeichnet,[35]) so verliert jene Stelle ihre Beweiskraft, und dies um so mehr, weil für die gegenteilige Ansicht, nach der Augustin nur eine akzidentelle Einheit zwischen Leib und Seele annimmt, in seinen Schriften reiches Beweismaterial sich findet.

Wenn Augustin auch, im Gegensatz zu Platon, lehrt, daß das Wesen des Menschen in Leib *und* Seele bestehe, so verleugnet er seinen Charakter als Anhänger der Schule Platons doch nicht. Die Superiorität des geistigen Prinzips im Menschen, der Seele, wird von ihm mit größtem Nachdruck hervorgehoben. In Music. hält er, wie früher schon gezeigt worden, die Seele für viel zu erhaben, als daß sie vom Leibe einen Eindruck erhalten sollte.[36]) Den Körper nennt er einen dunklen *Kerker* für die Seele.[37]) Er mahnt, *das Sinnliche* möglichst zu *fliehen* und nicht damit in Berührung zu kommen, auf daß unsere Flügel dadurch nicht gelähmt werden; denn nur dann, wenn diese unversehrt sind, gelingt es uns, aus dieser Finsternis zu jenem Lichte uns aufzuschwingen. Dieses Licht können aber die in diesem Gefängnisse Eingeschlossenen nur dann schauen, wenn sie nach Sprengung dieses Gefängnisses von dem Sinnlichen so unberührt geblieben sind, daß sie sich in ihre himmlischen Gefilde zu erheben vermögen.[38]) Wie Platon und Plotin den Leib nur als ein Werkzeug der Seele ansehen, dessen sie sich bedient, um nach außen

---

[33]) A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Zeit d. Kirchenvät. 334.

[34]) Ebd. 340.

[35]) ...Hoc totum prorsus temere dictum est. Retr. I. 5.

[36]) Platon wird ebenfalls nicht müde, den Leib gegenüber der Seele in Schatten zu stellen.

[37]) Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam. cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem dereliquerit. C. Ac. I. 3 n. 9; Ep. ad Hieron. n. 27. Platon nennt den Körper ebenfalls einen Kerker für die Seele, in dem sie gleich einem Gefangenen festgehalten wird. (Phäd.)

[38]) Unum est quod tibi possum praecipere, nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in cavea inclusis, nisi tales fuerint, ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Solil. I. 14 n. 24. — Für Platon ist die Einsenkung in die Körperlichkeit, also ihre Verbindung mit dem Leibe, auch ein eigentliches Uebel, weil die Seele in der Entfaltung ihrer Kraft durch ihn gehemmt ist.

tätig zu sein, so nennt auch Augustin die Sinne sehr oft *Instrumente* oder *Werkzeuge* der Seele, von denen sie sich bei angestrengtem Denken abwenden kann, so daß sie nicht mehr wahrnimmt, was um sie ist und geschieht.[39]) Und da die Sinne für ihn nur Werkzeuge sind, womit die Seele Eindrücke von außen empfängt, so ist es nicht das beseelte Organ, das sieht oder hört, sondern die Seele, die im Organ wohnt, sieht und hört.[40])

Sehr bezeichnend und ausschlaggebend für die Stellung, die Augustin zur Frage über das Verhältnis von Leib und Seele einnimmt, ist es, daß er den Gegensatz zwischen den so entgegengesetzten Substanzen durch gewisse *Medien* auszugleichen sucht. Bei seiner Untersuchung über die Natur der menschlichen Seele ist der Kirchenvater zum Ergebnis gelangt, die Seele könne weder aus Erde noch aus Wasser, nicht aus Luft oder sonst irgendeinem Feuer bestehen; vielmehr müsse sie eine unkörperliche Natur haben.[41]) Nun aber stand er vor dem Problem: wie kann eine unkörperliche, geistige Substanz auf den grob sinnlichen Körper einwirken? Augustin sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß er die Seele zunächst auf eine sehr feine Substanz, d. h. auf Licht und Luft und dann mittelst dieser Medien auf den Körper einwirken läßt.[42]) Er stützte sich bei dieser Ansicht auf die damaligen Anschauungen der Aerzte. Diese waren der Meinung, der menschliche Körper bestehe allerdings der Hauptsache nach aus dem erdigen Elemente; aber er schließe auch durch die Lunge etwas vom Elemente der Luft ein; dies verbreite sich dann durch die Adern, die man Arterien nennt, vom Herz aus; der menschliche Körper enthalte auch das Element des Feuers, und zwar habe dieses, sofern es glüht, seinen Sitz in der Leber, sofern es leuchtet, sei es im Gehirn wie in einem Zentrum; von da dringe es durch feine

[39]) Anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur. De Trin. XI. 2 n. 2. — Aliud esse ipsam, aliud haec ejus corporalia ministeria vel vasa vel organa hinc evidenter elucet, quod plerumque se vehementi cogitationis intentione avertit ab omnibus, ut prae oculis patentibus recteque valentibus multa posita nesciat. De Gen. ad l. VII. 20. n. 26. — Neque sine corporis instrumentis, et quasi vasis atque organis videmus, audimus ceterisque tribus utimur sensibus. Ep. 137, 5.

[40]) Non . . . ipsi oculi vel aures, sed nescio quid aliud per oculos sentit. De ord. II. 2 n. 6. — Die gleiche Ansicht vertritt später einer der bedeutendsten Schüler Augustins, der hl. Anselm. Mit Vorliebe nennt auch er die Sinnesorgane „instrumenta" und spricht „von einem sinnlichen Wahrnehmen der Seele in singulis (membris) oder von einem sentire per visum, per gustum". J. Fischer, Die Erkenntnislehre des hl. Anselm von Canterbury, 11 f.

[41]) De Gen. ad l. VIII. 15 n. 21.

[42]) (Anima) crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quamdam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est per lucem et aërem. De Gen. ad l. VII. 15 n. 21.

Röhrchen in die einzelnen Sinne.[43]) Die Seele wirkt nun, weil sie unkörperlich ist, zuerst auf etwas, das dem Unkörperlichen am nächsten kommt, d. h. auf das Feuer oder vielmehr auf Licht und Luft und durch diese zwei Elemente wirkt sie auf die gröbere Materie des Körpers, auf das feuchte und erdige Element, durch welche der Körper seine Festigkeit erhält.[44]) Durch diese Medien, d. h. durch Licht und Luft, die in der Welt die vorzüglichsten Körper sind und mehr den Charakter von aktiven als passiven Prinzipien haben, im Gegensatz zu den grob körperlichen (sicut humor et terra), durch sie, die dem geistigen am ähnlichsten sind, hat sie den Leib in ihrem Dienst und herrscht über ihn.[45]) Ohne diese Medien gibt es keine Empfindung im Körper und keine Bewegung in ihm durch die Seele.[46])

In den Sinnesorganen selbst wirkt die Seele nach der Ansicht Augustins auf etwas Lichtartiges in den Augen, auf etwas Luftartiges und sehr Bewegliches in den Ohren, auf etwas Dunstartiges in der Nase, im Munde auf etwas Feuchtes, im Tastsinn auf etwas Erdiges und gleichsam Schlammartiges.[47]) Wie bei der Sinneserkenntnis die vier Elemente eine Rolle spielen, beschreibt der Kirchenvater in De Gen. ad 1. näher, ganz in Uebereinstimmung mit dem in Musica Gesagten. Wie einige durch scharfsinnige Untersuchung herausgefunden haben, sagt er, können die fünf Sinne nach den vier gebräuchlichen Elementen so unterschieden werden, daß die Augen mit dem Feuer, die Ohren mit der Luft in Beziehung zu bringen sind; der Geruch- und Geschmacksinn stehen mit dem feuchten Elemente in Zusammenhang, und zwar der Geruchsinn mit den feuchten Ausdünstungen, wodurch die Atmosphäre, in der die Vögel fliegen, sich verdichtet, der Geschmacksinn, sofern das feuchte Element mit Flüssigkeiten und festen Körpern vermischt ist; der Tastsinn steht in enger Beziehung zum erdigen Element; deswegen findet er sich am ganzen Körper, der zum größten Teil aus diesem Elemente besteht.

[43]) Ebd. c. 13 n. 20.

[44]) Anima ergo, quoniam res est corporea, corpus quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis vel potius lux et aër, primitus agit: et per haec cetera quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra, unde carnis corpulentia solidatur. Ebd. c. 15 n. 21.

[45]) Per lucem tamen et aërem quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora, magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat. Ebd. c. 19 n. 25.

[46]) Nullus ... sine his duobis (lux et aër) vel sensus in corpore est vel ab anima spontaneus corporis motus. De Gen. ad 1. VII. 15 n. 21.

[47]) Agit ..., ut opinor, luminosum aliquid in oculis aëreum, serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Music. VI. 5 n. 10.

Mit allen Elementen ist aber immer das Feuer verbunden, um sie vor dem Gefrieren zu bewahren.[48])

Wenn nun die Seele in den Sinnen sich betätigt, so wirkt sie bei jeder Sinnestätigkeit auf das feurige Element ein. Aber diese ihre Tätigkeit erstreckt sich nicht bei allen Sinnen auf das Gleiche. Im Gesichtsinn affiziert sie nach Dämpfung der Wärme das Licht; im Gehörsinn dringt sie vor bis zur Luft, die reiner ist als die Wärme des Feuers; im Geruchsinn durchdringt sie die reine Luft und gelangt bis zur feuchten Ausdünstung, wodurch die Luft dichter gestaltet wird; im Geschmacksinn durchdringt sie auch die feuchte Ausdünstung und gelangt bis zu der mit dem festen Körper vermischten Flüssigkeit; wenn sie auch diese noch überwunden und zum erdigen Elemente vorgedrungen ist, betätigt sie sich im Tastsinn.[49])

Blicken wir auf all das von Augustin über das Verhältnis von Leib und Seele Gesagte zurück, so kann es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß nach seiner Psychologie *die konstitutiven Prinzipien im Menschen* nicht eine substantielle, sondern nur eine *akzidentelle Einheit* bilden. Wenn der Kirchenvater sich in seinen Schriften auch ab und zu in aristotelisch klingenden Wendungen über diese Frage äußert, so folgt er bei deren Lösung in Wirklichkeit doch ziemlich getreu Platon und Plotin. Bei dieser Auffassung der Vereinigung von Leib und Seele ist es nun leicht erklärlich, daß seine Lehre über die Sinnesempfindung von der aristotelischen wesentlich verschieden ist. Während nach dem Stagiriten die aus Leib und Seele zusammengesetzte Einheit, der psychophysische Organismus, oder — wie Thomas sich ausdrückt[50]) — das „Conjunctum" Subjekt der Empfindung ist, macht Augustin mit Plotin[51])

[48]) Ideoque sunt etiam qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quat tuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aërem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae attribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis quibus crassatur hoc spatium in quo aves volitant: gustus vero istis fluxilibus et corpulentis humoribus ... Ignis tamen omnia penetrat, ut motum in eis faciat. Nam et humor privatione caloris congelascit, et cum possint frigescere cetera elementa, ignis frigescere non potest ... Tactus autem qui est quintum in sensibus, terreno elemento magis congruit, proinde per totum corpus animantis, quod maxime terra est, quaeque tacta sentiuntur. De Gen. ad l. III. 4 n. 6.

[49]) (Anima) inchoat ... motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem pervenit. In visis enim pervenit represso calore usque ad ejus lucem: in auditu usque ad liquidiorem aërem calore ignis pentrat. In olfactu autem transit aërem purum, et pervenit usque ad humidam exhalationem, unde crassior haec aura subsistit. In gustu et hanc transit et perventi usque ad humorem corpulentiorem: quo etiam penetrato ac trajecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit tangendi ultimum sensum agit. Ebd. c. 5 n. 7.

[50]) S. th. I. qu. 84 a. 6 c.

[51]) Enn. IV. 6 c. 8; vgl. F. Sassen, De theoria cognitionis Plotini.

die Seele zu deren alleinigem Träger. Daraus ist weiter ersichtlich, daß er, wie Plotin[51a]) lehrt, die Seele verhalte sich bei der Sinnesempfindung durchaus nicht leidend, sondern nur aktiv.

B. Die Lokalisation der Empfindung.

Die Lehre Augustins, wonach die Empfindung der Seele allein zukommt, hat bekanntlich später auch Descartes vertreten. Man würde nun vielleicht erwarten, daß Augustin über die Lokalisation der Sinnesempfindung der gleichen Ansicht sei wie der französische Philosoph. Dieser verlegt den eigentlichen Sitz der Sinnesempfindung ins Gehirn, bezw. in die Zirbeldrüse. Der Grund hievon ist wohl darin zu suchen, daß die Seele, die zwar nach ihm im ganzen Körper gegenwärtig ist, ihren besondern Sitz im Gehirn, und zwar in der Zirbeldrüse hat. Aber gerade das letztere bestreitet Augustin. Sein Satz: *die Seele wohnt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile,*[52]) ist Gemeingut der frühscholastischen Denker geworden wie auch jener des spätern Mittelalters. Allerdings wurde diese Lehre dahin vervollkommnet, daß die Seele in bezug auf die Potenzen nicht ganz in jedem Teile des Körpers sich befindet.[53]) Weil nach Augustin die Seele im ganzen Körper und in jedem Teile ganz gegenwärtig ist, so löst er die Frage über die Lokalisation ganz anders als Descartes: die Seele empfindet nach ihm im ganzen Leibe, und zwar an eben der Stelle, die eine Affektion erleidet. Augustin läßt uns darüber gar nicht im Zweifel. In einem Briefe an Hieronymus schreibt er: die Seele ist in allen Teilen des Körpers zugleich ganz gegenwärtig, nicht kleiner in den kleinern, nicht größer in den größern, nur mit dem Unterschiede, daß sie im einen Körperteile aufmerksamer ist als im andern. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als käme nicht der ganzen Seele, wenn sie nur in einem bestimmten Körperteile empfindet, die Empfindung zu; denn wenn der Körper auch nur an einem ganz kleinen Flecke berührt wird, der natürlich nicht den ganzen Körper ausmacht, sondern so klein ist, daß er kaum wahrgenommen wird, so entgeht das doch der Seele nicht. Das aber, was empfunden wird, geht nicht etwa durch den ganzen Körper, *sondern*

[51a]) Enn. III. 6 c. 1.

[52]) (Anima) non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in tota est, et in qualibet ejus parte tota est. De Trin. VI. 6 n. 8.

[53]) Quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. S. Thom. De anima qu. un. a. 10.

wird dort empfunden, wo es auf den Körper einwirkt.[54]) Mit der gleichen Deutlichkeit verlegt Augustin an einer andern Stelle, wo er aus dem Umstande, daß die Seele in allen Teilen des Körpers empfindet, ihre Einfachheit und Unräumlichkeit beweist, die Empfindung in das Organ. „Die Seele wohnt als ein Ganzes allen Teilen des Körpers inne, weil sie als Ganzes in den einzelnen Teilen empfindet... Wenn ein Finger berührt wird, so empfindet sie dies an eben dieser Stelle und die Empfindung geht nicht durch den ganzen Körper... Wenn sie aber als Ganzes im Finger empfindet, so verläßt sie diese Stelle nicht etwa, falls sie zugleich wiederum als Ganzes im Fuße eine Empfindung hat.[55]) Die gegenteilige Meinung, nach der das Sinnesorgan nicht Sitz der Empfindung ist, verwirft Augustin ausdrücklich. Den Eindruck in einem Körperteile empfindet die ganze Seele indes nicht im ganzen Körper. Denn während etwas im Fuße schmerzt, ist das Auge während des Sehens, die Zunge während des Sprechens, die Hand während der Bewegung tätig. Eine solche simultane Tätigkeit in verschiedenen Organen wäre aber gar nicht möglich, wenn die Seele nicht in den einzelnen Organen empfinden würde. Ja, sie muß sogar im Organ empfinden; denn man kann einem Boten, der etwas meldet, was er nicht wahrgenommen, nicht glauben. Weil aber der Eindruck, den ein Organ erleidet, nicht durch den ganzen Körper sich fortpflanzt und auf diese Weise der Seele, die anderswo als in jenem Organ ist, zum Bewußtsein kommt, so muß sie dort empfinden, wo der Eindruck empfangen wird.[56]) Die Lehre Augustins über die Lokalisation deckt sich also mit der der Scholastiker insoweit, als die Empfindung in die Organe verlegt wird, unterscheidet sich indes darin, daß die Seele, die nach ihm mit dem Körper nicht substantiell vereinigt ist, nicht durch Potenzen in den Organen sich betätigt, sondern schlechthin ganz in ihnen wie ganz im ganzen Körper gegenwärtig ist.

[54]) Neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, se dibi tantum sentitur ubi fit. Ep. 166 ad Hieronym.

[55]) Cum ... tangitur digitus, non per totum corpus (anima) sentit, ... sed cum tota sentit in digito manus, si alius locus tangatur in pede, nec ibi desinit tota sentire. C. Ep. Manichaei. c. 16.

[56]) Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in tota tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut ceteras animae partes, quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit. De Immort. an. c. 16 n. 25.

C. Die Sinneserkenntnis im besondern oder die einzelnen Sinne.

I. Die äußern Sinne.

Augustin nimmt bei den äußern Sinnen die gewöhnliche *Fünfzahl* an und nennt diese Einteilung sehr alt und berühmt.[57]) Auge und Ohr sind vollkommenere Sinne als die übrigen drei. Letztere sind körperlicher und schwerfälliger als die beiden ersten; sie nehmen nichts wahr, was von ihnen entfernt ist, sondern nur dasjenige, das unmittelbar auf sie einwirkt.[58]) Beim Geruchssinn, meint Augustin, könne man zwar noch zweifeln, ob dies der Fall sei, beim Geschmack- und Tastsinn sei es sicher; was wir nämlich kosten oder betasten, nehmen wir nur wahr, wenn es unmittelbar mit unserm Körper in Berührung ist.[59]) Daß Auge und Ohr Dinge wahrnehmen können, die von ihnen weit entfernt sind, betrachtet Augustin als etwas Wunderbares und Rätselhaftes und wagt nichts Bestimmtes darüber zu sagen.[60]) Von den beiden höhern Sinnen hält er, wie Thomas,[61]) das Auge für den vorzüglichern Sinn.[62]) Der Gesichtsinn geht als der vorzüglichste dem geistigen Erkennen am nächsten. Sein Vorrang vor den übrigen Sinnen läßt sich nach Augustin daraus erkennen, daß, obschon das Sehen im eigentlichen Sinne nur den Augen zukommt, wir den Ausdruck des Sehens auch bei den andern Sinnen gebrauchen. Wir sagen zwar nicht: Höre, wie es funkelt; rieche, wie es glänzt; koste, wie es leuchtet; fühle, wie es strahlt. Aber bei all diesen Empfindungen kann man das Wort „sehen“ gebrauchen. So sagen wir nicht nur: Sieh, wie es leuchtet, was allein die Augen wahrnehmen können, sondern auch: sieh, wie es hart ist. Die Augen sind eben vor allen Sinnen die Führer in der Erkenntnis der Außenwelt.[63])

Objekt der Sinne ist das Sinnenfällige, das z. B. durch den Gesichts- und Tastsinn wahrgenommen wird, im Gegensatz zum Intelligiblen, das

[57]) Adeodatus. Sensus esse quinque audire soleo, videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi atque tangendi. Augustinus. Partitio ista vetustissima est, et fere in concionibus celebrata. De quant. an. c. 23 n. 41; vgl. Ep. 137; Conf. X. 10 n. 17.

[58]) Ceteri tres sensus corpulentiores, et quodam modo grossiores sunt, nec se foras projiciunt, sed interius, quod ad eos pertinet, agunt. C. Jul. Pel. IV. 14 n. 66.

[59]) Ceteri tres sensus apud seipsos sentiunt, quamvis de olfactu utcumque possit dubitari. De gustu autem atque tactu nulla controversia est, quod ea quae gustamus et tangimus, non alibi quam in carne nostra sentimus. Ep. 137, 6.

[60]) Ebd.

[61]) S. th. I. qu. 78 a. 3 c.

[62]) Potissimum testimonio utamur oculorum. Is enim sensus corporis maxime excellit, et est visione mentis pro sui generis diversitate vicinior. De Trin. XI. 1 n. 1.

[63]) Conf. X. 35 n. 54.

der Geist zu erkennen vermag.[64]) Nie sind die Sinne imstande, Uebersinnliches, wie etwa einen Lehrsatz aus der Geometrie, zu erfassen. Die Sinne sind uns wohl notwendig für die übersinnliche Erkenntnis; wir gebrauchen sie gleichsam als Fahrzeuge, die uns bis zum Uebersinnlichen bringen. Was die Frage betrifft, ob die Sinne Uebersinnliches zu erkennen vermöchten, so scheint es Augustin eher möglich, daß ein Schiff auf dem Lande fahren, als daß Lehrsätze aus der Geometrie Objekt der Sinne sein könnten.[65]) In bezug auf die Objekte der Sinne finden wir bei unserm Denker wie bei den Scholastikern die Einteilung in *obiecta propria* und in *obiecta communia.* Das obiectum proprium des Auges ist die Farbe, das des Ohres der Ton, das des Geruchsinnes der Geruch, das des Geschmacksinnes der Geschmack, das des Tastsinnes das Weiche oder das Harte, das Glatte oder das Rauhe und anderes. Die Form des Körpers dagegen wird nicht von *einem* Sinne wahrgenommen; ob die Körper groß oder klein, viereckig oder rund sind und ob sie ähnliche Eigenschaften besitzen, wird mit mehreren Sinnen, dem Tast- und Gesichtsinn zugleich erkannt: intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia? Evodius. Hoc intelligo.[66])

II. Die innern Sinne.

1. Die Memoria.

Sehr häufig begegnet uns in den Schriften Augustins der Ausdruck „Memoria". In deutschen Uebersetzungen ist dieser Ausdruck gewöhnlich mit „Gedächtnis" wiedergegeben. Allein der Kirchenvater gebraucht Memoria in einem viel umfassendern Sinne. Dieser bedeutet bei Augustin meist soviel wie *Phantasie,* das Wort in dem umfassenderen Sinne der inneren Vorstellungskraft[67]) genommen, so daß die produktive und die reproduktive Phantasie darin eingeschlossen sind. So ist unter den „Gefilden und weiten Palästen der Memoria, wo die Schätze unzählbarer Bilder, welche die Sinne von allen möglichen Dingen aufgenommen haben, sich befinden",[68]) unzweifelhaft die Phantasie gemeint, insofern

[64]) Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intellegi possunt. De civ. Dei. VIII. 6.

[65]) Citius mihi videtur in terra posse navigari quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adjuvare videantur. Solil. I. 4 n. 9.

[66]) De lib. arb. II. 3 n. 8.

[67]) Das französische „images" hat einen ähnlich weiten Sinn. Vgl. z. B. E. Peillaube, Les images. Essai sur la mémoire et l'imagination. Paris 1910.

[68]) Conf. X. 8 n. 12.

sie die von den äußern Sinnen und dem sensus communis empfangenen Bilder aufbewahrt. Ebenso läßt sich folgende Stelle auf die Phantasie, insofern diese *reproduzierend* tätig ist, anwenden. „Wenn ich dort bin (in der Memoria), so muß mir auf meinen Befehl vorgeführt werden, was ich will; einige Bilder kommen sogleich hervor, andere müssen länger gesucht und gewissermaßen aus verborgenen Kammern hervorgezogen werden, einige drängen sich haufenweise hervor und treten, während man vielleicht noch etwas anderes sucht und verlangt, zutage, als wollten sie sagen: ‚Sind wir es vielleicht?' " „Diese verscheuche ich mit der Hand meines Geistes aus den Augen meiner Erinnerung, bis, was ich suche, aus dem Nebel hervortritt und aus der Verborgenheit ans Licht kommt. Wieder andere bieten sich mir ohne Mühe und in geordneter Reihenfolge dar, die frühern machen den spätern Platz, und indem sie Platz machen, werden sie etwas zurückgestellt, um, wenn ich es wünsche, von neuem hervorzutreten. Dies geschieht, wenn ich etwas auswendig erzähle." [69])

Die Richtigkeit unserer Behauptung, daß bei Augustin die Memoria oft gleichbedeutend ist mit Phantasie, bestätigt eine andere Stelle, wo er mit der Meisterschaft und dem Verständnis eines scharf beobachtenden und gewandten Psychologen schildert, wie die Phantasie [70]) Bilder, die durch die fünf Sinne Eingang in sie gefunden, aufbewahrt und sie gelegentlich reproduziert. „In jenen Räumen der Memoria ist alles genau voneinander gesondert und aufbewahrt, je nach dem Eingange, durch den die einzelnen Empfindungen hineingekommen sind, sowie das Licht und alle Farben und Körperformen durch die Augen, durch die Ohren aber alle Arten von Tönen, alle Gerüche durch die Nase, alle Geschmacksempfindungen durch den Mund aufgenommen werden, durch den Sinn aber, der dem ganzen Körper eigen ist, was hart oder weich, was heiß oder kalt, was glatt oder rauh, was schwer oder leicht ist, mag es sich außerhalb oder innerhalb des Körpers befinden. Alles dieses nimmt die weite Halle der Memoria in ihren, ich weiß nicht was für geheimen und unbeschreiblichen Winkeln auf, um es bei gegebener Zeit wieder hervorzuholen und sich vorzustellen. Alles tritt durch eine besondere Pforte hinein und wird darin aufbewahrt. Doch kommen die Dinge nicht selbst hinein, sondern nur die Bilder der wahrgenommenen Dinge, die dort unserm Denken zur Verfügung stehen, wenn wir uns ihrer erinnern... Wenn auch Dunkelheit und Stille rings um mich herrschen, kann ich mir in meiner Memoria nach Belieben Farben vorstellen und zwischen weiß und schwarz und anderen Farben, wie es mir gefällt, unterscheiden. Und

[69]) Ebd.

[70]) Von Augustin dort Memoria genannt.

bei Betrachtung der durch die Augen wahrgenommenen Bilder drängen sich nicht etwa störend Töne dazwischen, obwohl auch sie dort irgendwo in der Memoria sind und gleichsam abseits von den anderen aufbewahrt werden. Auch sie rufe ich hervor, wenn es mir gefällt, und sofort sind sie zur Stelle. Und wenn auch die Zunge ruht und die Kehle schweigt, so kann ich doch singen, soviel ich will, ohne daß jene Farbenvorstellungen, die ebensowohl dort sind, sich dazwischendrängen und mich unterbrechen, wenn der andere Schatz von Sinneseindrücken, die durch die Ohren vermittelt worden, mich beschäftigt. Ebenso erinnere ich mich auch nach Belieben der Eindrücke, die andere Sinne vermittelt und aufgespeichert haben. So unterscheide ich den Duft der Lilien von dem der Veilchen, ohne daß ich wirklich etwas rieche; Honig ziehe ich Mostsaft vor, Glattes dem Rauhen, ohne daß ich dabei etwas schmecke oder berühre, sondern nur in der Vorstellung.“ [71])

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß, wenn Augustin von der Memoria redet, wir darunter nicht immer das sinnliche Gedächtnis der Scholastiker, sondern häufig die Phantasie zu verstehen haben. Es ist deswegen verfehlt, dieses Kapitel der Confessiones, wie es Schneid [72]) und Vogt [73]) tun, als Illustration für die erstaunliche Leistung des Gedächtnisses zu zitieren. Die dem sinnlichen Gedächtnisse eigene Tätigkeit, die „cognitio praeteriti ut praeteriti“, ist darin nirgends angedeutet.

In den bisher angeführten Texten war immer die Rede von der Memoria, d. h. von der Phantasie, insofern sie Bilder aufbewahrt und sie ohne Veränderung reproduziert. Allein die Phantasie kann nach der Lehre der Scholastiker die aufgenommenen Bilder auch beliebig miteinander verbinden und neue Vorstellungen bilden, die in dieser Form von den Sinnen nicht aufgenommen worden sind. Wiederholt bringt Augustin auch diese *produktive*, Neues schaffende Kraft mit der Memoria in Zusammenhang. „Dort (in der Memoria) ist auch alles hinterlegt, was wir denken, mögen wir nun das, was die Sinne erfaßten, vergrößern oder verkleinern oder irgendwie verändern.“ [74]) Durch die der Memoria eingeprägten Bilder von den körperlichen Dingen vermögen wir, wenn wir sie mit einander verbinden (ficto phantasmate), Dinge vorzustellen, die wir mit den Sinnen niemals wahrgenommen haben.“ [75])

[71]) Conf. X. 8 n. 12 f.

[72]) Schneid M., Psychologie 135, Anm. 1.

[73]) Vogt P., S. J., Psychologie 220 ff.

[74]) Conf. X. 8 n. 12.

[75]) Phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur (sive aliter quam sunt, sive fortuito sicuti sunt, aliis omnino regulis . . . vel approbare . . . vel improbare convincimur). De Trin. IX. 6 n. 10.

Die Art und Weise, wie derartige neue Vorstellungsgebilde aus schon vorhandenen Vorstellungen entstehen, beschreibt Augustin näher in folgender Weise: der Wille kann das Geistesauge bald auf diese, bald auf jene Vorstellungen, die in den Kammern der Memoria sind, hinlenken und sie mit einander auf diese Weise beliebig verbinden.[76]) So kann jeder sich leicht einen schwarzen Schwan vorstellen, obschon er nie einen solchen durch die Sinne wahrgenommen hat. Denn es ist leicht, die Gestalt des Schwans, die wir aus der Erfahrung kennen, in schwarzer Farbe, die wir an anderen Körpern wahrgenommen haben, sich zu denken. Auf solche Weise entstehen Vorstellungen, die wir als solche nicht durch die Sinne gewonnen haben, deren Elemente aber doch aus der Sinneserfahrung stammen.[77]) So kann ich mir leicht einen vierfüßigen Vogel vorstellen, indem ich zu der Gestalt eines Vogels, die mir durch die Sinneserfahrung bekannt ist, noch zwei Füße hinzudenke, die ich ebenfalls durch die Sinne wahrgenommen habe. Auf ähnliche Weise vermögen wir uns Vorstellungen zu bilden von sehr großen Körpermassen, die wir niemals gesehen, indem wir sie uns so groß denken, als das vor unsern Augen liegende Weltall ist.[78])

Aber so mannigfaltig unsere Phantasiegebilde auch sein können, bemerkt der Kirchenvater schließlich, so sind wir bei ihrer Gestaltung doch immer von der Erfahrung abhängig. Nie gelingt es, uns Vorstellungen von unendlich großen Körpermassen zu bilden, obschon die Vernunft sich solche denken kann, weil wir eben nie unendliche Größen durch die Sinne wahrgenommen haben.[79]) Ebenso sagt uns die Vernunft,

[76]) Voluntas illa quam conjunctricem ac separatricem huiuscemodi rerum jam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per abscondita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, ex eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit. De Trin. XI. 10 n. 17.

[77]) Quis enim vidit cygnum nigrum, et propterea nemo meminit, cogitare quis non potest? Facile est enim illam figuram quam videndo cognovimus nigro colore perfundere, quem nihilominus in aliis corporibus vidimus. Et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus. Ebd.

[78]) Nec avem quadrupedem memini, quia non vidi. Sed phantasiam talem facillime intueor, dum alicui formae volatili qualem vidi adjungo alios duos pedes quales itidem vidi. Quapropter dum conjuncta cogitamus, quae singillatim sensa meminimus, videmur non id quod meminimus cogitare, cum id agamus moderante memoriae unde sumimus omnia quae multipliciter ac varie pro nostra voluntate componimus. Nam neque ipsas magnitudines corporum quas nunquam vidimus sine ope memoriae cogitamus. Quantum enim spatii solet occupare per magnitudinem mundi noster obtutus, in tantum extendimus quaslibet corporum moles, cum eas maximas cogitamus. De Trin. XI. 10 n. 17.

[79]) Et ratio quidem pergit in ampliora, sed phantasia non sequitur. Quippe cum infinitatem quoque numeri ratio renuntiet, quam nulla visio corporalia cogitantis apprehendit. Ebd.

daß auch die kleinsten Körperchen noch unzählige Male geteilt werden können; durch die Phantasie vermögen wir uns aber keine kleinern Massen vorzustellen als die durch die Sinne wahrgenommenen. Und darum können wir nur solche Vorstellungen haben, die entweder direkt durch die Sinne aus der Erfahrung geschöpft worden oder die eine Kombination von früher gehabten Vorstellungen sind.[80]) Deswegen kann keiner sich etwas vorstellen, sagt Augustin an einer andern Stelle, was er nicht irgendwie einmal durch die Sinne wahrgenommen hat. Denn weder die Farbe noch die Gestalt eines Körpers, die einer nie gesehen, noch den Ton, den er niemals gehört, noch den Geschmack, den er niemals empfunden, weder eine Geruchs- oder Tastempfindung, die einer nie gehabt, kann er sich vorstellen.[81]) Die Blindgebornen wissen darum nicht, was Licht und Farbe ist.[82])

Wenn bei Augustin nach dem Bisherigen unter Memoria oft die Phantasie gemeint ist, so wechselt bei ihm dieser Ausdruck doch häufig seine Bedeutung, und zwar ganz unvermittelt; er wird dann dem Inhalte nach identisch mit der *Memoria der Scholastiker.* Dies ist in folgender Stelle der Confessiones der Fall, wo der Kirchenvater, nachdem er über die wunderbare Macht der Phantasie, von ihm dort Memoria genannt, eine lange Betrachtung angestellt, zu Gott spricht: „Auch über diese meine Kraft, die Memoria heißt, will ich hinausgehen, um zu dir, süßes Licht, zu gelangen... Denn die Memoria haben auch Vieh und Vögel, sonst könnten sie ihr Lager, ihr Nest nicht wiederfinden und vieles andere nicht, woran sie gewohnt sind. Denn nur durch die Memoria können sie sich daran gewohnen.“ [83]) Diese Memoria, wodurch das Vieh und die Vögel ihre Lagerstätten wiederfinden, ist nicht das gleiche Vermögen wie die Memoria, mit der sich Augustin im Vorausgehenden beschäftigte. Dies erhellt noch besser aus dem 18. Kapitel der Confessiones, wo er wieder auf diese Memoria zu sprechen kommt und betont, daß das Wieder-

[80]) Eadem ratio docet minutissima etiam corpuscula infinite dividi, cum tamen ad eas tenuitates minutias perventum fuerit, quas visas meminimus, exiliores minutioresque phantasias jam non possumus intueri, quam ratio non desinat persequi ac dividere. Ita nulla corporalia nisi aut ea quae meminimus, aut ex eis quae meminimus, cogitamus. De Trin. XI. 10 n. 17.

[81]) Nam neque colorem quem nunquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem nunquam audivit, nec saporem quem nunquam gustavit, nec odorem quem nunquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam nunquam sensit, potest quisquam omnino cogitare... Propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit. Ebd. c. 8 n. 14.

[82]) Hinc est quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserunt nullas. Ep. 7, c. 3.

[83]) Conf. X. 17 n. 26.

erinnern nur dann möglich ist, wenn von dem Wiedererkennen ein Bild in unserm Innern zurückgeblieben ist. „Ist das Bild von dem früher wahrgenommenen Gegenstande völlig entschwunden, so kann nicht mehr von einem Wiedererinnern oder Wiedererkennen gesprochen werden.“ [84])

Vergleicht man nun diese zwei letzten Stellen mit dem in Conf. von der Memoria Gesagten, so läßt sich unleugbar ein großer Unterschied zwischen den Tätigkeiten, die Augustin ein und derselben Memoria zuschreibt, feststellen. Das eine Mal ist von dem Vergegenwärtigen und Vorstellen von früher Geschautem oder Wahrgenommenem, d. h. von der Tätigkeit der *Phantasie*, die Rede, das andere Mal von dem Wiedererkennen von früher gehabten Eindrücken oder Bildern, d. h. von der Tätigkeit des *sinnlichen Gedächtnisses*. Augustin kennt also wohl die beiden Tätigkeiten, von denen nach den Scholastikern die eine das Vermögen der Phantasie, die andere das des sinnlichen Gedächtnisses ausmacht, scheidet sie aber, wie Plotin, nicht streng von einander und faßt sie unter dem *einen* Terminus *Memoria* zusammen.

Auch die Tätigkeiten der *Reminiscentia*, durch die etwas „cum inquisitione et studio“ [85]) wiedererkannt werden soll, bringt Augustin mit Memoria in Beziehung. „Wie aber? Wenn das Gedächtnis (memoria) selbst etwas verliert, wie es der Fall ist, wenn wir etwas vergessen und wenn wir uns dessen wieder zu erinnern suchen, wo anders suchen wir als im Gedächtnisse? Und wenn sich uns dort etwas anderes als das Gesuchte darbietet, so weisen wir es so lange zurück, bis wir finden, was wir suchen. Und finden wir es, so sagen wir: ‚Da ist's‘.“ „Wir würden dies nicht sagen, wenn wir es nicht wiedererkennten, und wir würden es nicht wiedererkennen, wenn wir uns seiner nicht erinnerten.“ [86])

Anschließend an diese Stelle weist Augustin in origineller Weise darauf hin, daß, um die Wiedererinnerung zu ermöglichen, ein Anhaltspunkt für die Sache, an die wir uns erinnern wollen, notwendig ist. Wir

[84]) Perierat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna, et nisi memor ejus esset, non invenisset eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset? Multa memini me perdita quaesisse atque invenisse. Inde illud scio, quia cum quaererem aliquid eorum, et diceretur mihi, num forte hoc est, num forte illud tamdiu dicebam, non est, donec id offeretur quod quaerebam. Cum nisi memor essem, quidquid illud esset, etiam si mihi offeretur non invenirem, quia non agnoscerem. Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus. Verumtamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago ejus, et quaeretur donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine quae intus est recognoscitur. Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus: nec agnoscere possumus, si non meminimus. Sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur. Conf. X. 18 n. 27.

[85]) S. Thom. Quaest. disp. de an. a. 13.

[86]) Conf. X. 19 n. 28.

führen den interessanten Passus als Beweis für unsere Behauptung an. „Aber wir hatten es doch vergessen! Oder war es uns nicht ganz entfallen und suchten wir nur mit dem Teile, den wir festgehalten hatten, den andern Teil, weil das Gedächtnis bemerkte, daß von einer Verknüpfung, an die es gewohnt war, etwas fehle, und gleichsam hinkend und verstümmelt in dem, woran es gewohnt war, verlangte, daß ihm das Fehlende zurückerstattet werde? So geschieht es, wenn wir einen bekannten Menschen vor unsern Augen sehen oder uns vorstellen, aber nach seinem Namen suchen, den wir vergessen haben. All die Namen, die uns einfallen, verknüpfen wir nicht mit ihm, weil wir sie in Verbindung mit ihm zu denken nicht gewohnt sind; und deshalb weisen wir sie zurück, bis *der* Name uns einfällt, bei welchem sich unser Denken beruhigt, da es an ihm den passenden Anknüpfungspunkt findet. Und woher kommt nun dieser Name, wenn nicht aus dem Gedächtnisse? Denn wenn wir ihn auch erst wiedererkennen, nachdem ein anderer uns auf ihn aufmerksam gemacht, so stammt er doch daher. Wir glauben ja an ihn nicht wie an etwas Neues, sondern wir erinnern uns seiner und bestätigen, daß der genannte Name der richtige sei. Ist er aber völlig dem Geiste entschwunden, so kann auch eine Erinnerung eines andern ihn nicht mehr ins Gedächtnis zurückrufen. Denn das haben wir noch nicht ganz vergessen, was vergessen zu haben wir uns noch erinnern. Hätten wir es dagegen ganz und gar vergessen, so könnten wir es auch nicht wie etwas Verlorenes suchen.“ [87])

Neben dieser Memoria, die sowohl die Phantasie als das sinnliche Gedächtnis umfaßt, kennt Augustin eine Memoria, ... *qua res intelligibiles ita continentur,* ut non in eam per sensus corporis venerint.[88]) Von dem Inhalte dieser Memoria wird später die Rede sein.

Memoria bedeutet endlich bei Augustin bisweilen *habituales Selbstbewußtsein.* Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit, ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, quia sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi.[89])

Memoria ist also bei Augustin, wie im Vorausgehenden dargelegt worden ist, gleichbedeutend mit Phantasie und sinnlichem Gedächtnis. Nach Aristoteles und Thomas sind diese beiden innern Sinne organische Potenzen. Entgegen dieser Ansicht denkt sich Augustin *die Seele* als *alleiniges und unmittelbares Subjekt der Tätigkeiten von Phantasie und sinnlichem Gedächtnis.*

[87]) Conf. X. 19 n. 28.

[88]) De Trin. XV. 15 n. 43.

[89]) Ebd. XIV. 11 n. 14; vgl. ebd. c. 6 n. 8; vgl. v. Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit, 171.

Wie das sentire nach seiner Lehre bloß der Seele zukommt und nicht dem Conjunctum, so auch das meminisse.[90]) Subjekt der Phantasmen[91]) ist wiederum bloß die Seele und nicht das psycho-physische Compositum; denn die Seele ruft die Sinnesbilder in sich selbst hervor.[92]) Die Seele allein muß übrigens als *Subjekt* der Phantasmen betrachtet werden, weil diese selbst nur etwas Psychisches sind, also auch in einem rein psychischen Subjekt sein müssen. Da nämlich nur die Seele empfindet, so sind die Phantasmen, die aus den Empfindungen entstehen, nur etwas Psychisches; denn sie sind das, was die Memoria von der Betätigung der Seele gegenüber bestimmten körperlichen Eindrücken festhält, d. h. psychische Bilder, die die Seele in sich hervorruft.[93]) Wenn sie etwas Psychophysisches, Geistig-Körperliches wären, so ließe sich nicht begreifen, daß der Kirchenvater aus ihrer Natur die Immaterialität der Seele zu beweisen suchte.[94])

Die Seele ist also alleiniges Subjekt der Tätigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses. Sie ist auch deren *unmittelbares* Subjekt und nicht durch Potenzen tätig. Der Seele schlechthin schreibt Augustin die Tätigkeit der Phantasie zu. „Sie kann sich Dinge erdichten, die sie nicht

[90]) Quia et sentire et meminisse animae est, non moveor, si aliquid quod in anima sit, alicui quod item in ea sit, anteponam. Music. VI. 4 n. 7.

[91]) Augustin nennt eine ursprüngliche, von den Sinnen empfangene Vorstellung „phantasia", eine aus diesen zusammengesetzte, fingierte „phantasma". Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Ebd. c. 11 n. 32.

[92]) Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud, cum absens fuerit, recordemur: tamen ejusdem eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili. De Gen. ad l. XII. 16 n. 33; vgl. Quemadmodum, cum per sensum corporis discimus corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro, quae phantasiae memoriae est: non enim omnino ipsa corpora in anima sunt, cum ea cogitamus, sed eorum similitudines. De Trin. IX. 11 n. 16.

[93]) Haec igitur memoria, quaecunque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίαι graece dicuntur. Music. VI. 11 n. 32.

[94]) Illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulchra an deformis sit, judicatur, profecto est melius quam ipsa quae judicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si jam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis adspicitur atque judicatur, nec ipsa corpus est. De civ. Dei VIII. 5; vgl. Omitto dicere, quia illud ejus quod etiam pecora habere intelleguntur, vel caeli volatilia cum habitacula sua, seu nidos repetunt, quo capiuntur imagines omnium rerum corporalium, nullo modo cuiquam corpori simile est: et utique hoc potius corpori simile esse deberet, ubi corporearum rerum similitudines continentur. At si hoc corpus non est, quia certum est, eas similitudines corporum illic non solum memoriter detineri, verumetiam innumerabiles pro arbitrio figurari, quanto minus alia qualibet vi sua corpori esse anima similis potest? De Gen. ad l. VII. 21 n. 29.

durch die Sinne wahrgenommen oder erfahren hat, indem sie die nicht entschwundenen Vorstellungen vergrößert, verkleinert, verändert oder sie willkürlich mit einander verbindet.[95] Die Memoria ist nicht etwa eine von der Seele verschiedene Potenz, sondern die Seele selbst, insofern sie in einer bestimmten Weise tätig ist; denn die Seele und Memoria werden sehr oft von dem Kirchenvater mit einander identifiziert. In de quant. an. setzt ihn die wunderbare Macht der *Seele* ähnlich wie in den Confessiones diejenige der *Memoria* in Staunen. „Obschon wir weit weg sind von Mailand und es uns nicht möglich ist, die mächtige Stadt mit den körperlichen Augen zu schauen, so können wir sie uns doch im Geiste (animo) vorstellen.“ [96] Animus und Memoria werden im gleichen Kapitel noch wiederholt sachlich einander gleichgestellt. Das eine Mal redet Augustin von Bildern, die in der Memoria enthalten sind,[97] ein anderes Mal verlegt er diese Bilder in die Seele selbst.[98] Daß übrigens die Memoria mit dem Geiste zusammenfällt, sagt er selber.[99] „Denn wenn wir jemand auftragen, etwas in der *Memoria* zu behalten, so sagen wir ihm: ‚Sieh zu, daß du dieses in deinem Geiste bewahrst‘, und wenn wir etwas vergessen, so sagen wir: ‚Es ist in meinem *Geiste* gewesen‘, ‚es ist meinem Geiste entfallen‘, und *nennen so die Memoria selbst Geist.*“ [100] Weil sich die Seele an ihre Affekte erinnern kann, ohne diese Affekte gleichzeitig von neuem zu empfinden, so ist für Augustin die Memoria gleichsam der Magen des Geistes, Freude und Trauer aber gleichsam süße und saure Speisen. Werden diese der Memoria übergeben, so werden sie gewissermaßen in den Magen geführt und bleiben dort verborgen, ohne Geschmacksempfindung verursachen zu können.[101]

Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß die Tätigkeiten der Phantasie und des Gedächtnisses, die die Scholastiker als organische betrachten, nach Augustin der Seele allein und unmittelbar zukommen.

[95] Sed quia praevalet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta confingere, ea quae non exciderunt, addendo, minuendo commutando, et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non ita esse, aut nescit ita esse. De Trin. XI. 5 n. 8; vgl. Licet igitur animae imaginanti, ex his quae illi sensus invexit, demendo ut dictum est, et addendo, ea gignere, quae nullo sensu attingit tota, partes vero eorum quae in aliis atque aliis rebus attigerat. Ep. 7 ad Nebr.

[96] Aug. Nunc ergo cum oculis eam (urbem Mediolanensem) non videas, animo vides? Ad. Ita est. De quant. an. c. 5 n. 8.

[97] Imagines ergo illorum locorum memoria continentur. Ebd.

[98] Cur ergo, cum tam parvo spatio sit anima quam corpus est ejus, tam magnae in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum et quaeque alia ingentia apud se possit imaginari? Ebd. n. 9.

[99] Hic vero cum animus sit etiam ipsa memoria. Conf. X. 14 n. 21.

[100] Conf. X. 14 n. 21.

[101] Ebd.

2. Der innere Sinn (sensus communis).

Trotzdem Augustin lehrt, daß der Seele, die in jedem Teile des Körpers ganz gegenwärtig ist, die Empfindung *allein* zukomme, und somit die Sinneserkenntnis bei dieser Voraussetzung nicht mehr eine organische Tätigkeit genannt werden kann, so ist er doch der Ueberzeugung, daß außer den äußern Sinnen der *sensus communis,* den er *sensus interior* nennt,[102]) vorhanden sein muß. Denn wie durch einen körperlichen Sinn Körperliches empfunden wird, so kann die Empfindung nicht durch den gleichen Sinn wahrgenommen werden.[103]) Wenn wir z. B. Farbe sehen, so sind wir uns nicht durch denselben Sinn der Empfindung bewußt.[104]) Die Existenz des sensus interior weist Augustin auch an der Handlungsweise der Tiere nach. Ein Tier würde sich nicht bald so, bald anders bewegen, je nachdem es etwas anstrebt oder flieht, wenn es nicht seiner eigenen Empfindung sich bewußt wäre. Um das Gesagte noch klarer zu begründen, zeigt der Kirchenvater, wie diese Vorgänge sich an einem bestimmten Sinn, dem Gesichtsinn, bestätigen.[105]) Das Tier würde das Auge nicht öffnen, und es, um etwas anzublicken, nach dieser Seite hinrichten, wenn es nicht empfände, daß es jenen Gegenstand nicht sehen könnte, ohne das Auge zu öffnen. Wenn das Tier sich aber bewußt ist, daß es nicht sieht, sofern ihm die Gesichtsempfindung abgeht, dann muß es sich auch bewußt sein, daß es sieht, wenn es tatsächlich eine Gesichtsempfindung hat. Daß dies der Fall ist, ergibt sich daraus, daß das Tier, sofern es einen Gegenstand, den es zu sehen begehrt, wirklich sieht, das Auge nicht bewegt, im entgegengesetzten Falle aber das Auge bewegt, bis es ihn sieht.[106])

Die Aufgabe des sensus interior besteht nach Augustin darin, daß er die Objekte und Empfindungen der äußern Sinne wahrnimmt.[107]) Die Akte der äußern Sinne sind bald von angenehmen, bald von unangenehmen Eindrücken begleitet. Auch diese werden vom inneren Sinne

[102]) Eum interiorem sensum appellare non dubito. De lib. arb. II. 3 n. 9.

[103]) Manifesta . . . sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri. Ebd. c. 4 n. 10.

[104]) Quoniam . . . cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus. Ebd. c. 3 n. 9.

[105]) Ebd. c. 4 n. 10.

[106]) Namque aperire oculum, et movere aspiciendo ad id quod videre appetit, (bestia) nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre dum videt; quia cum eo appetitu non movet oculum videns, quo movet non videns, judicat se utrumque sentire. De lib arb. II. 4. n. 10.

[107]) Arbitror . . . illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Ebd.

erkannt; nach dieser Erkenntnis richtet sich dann die Tätigkeit des appetitus concupiscibilis.[108]) Ob der innere Sinn, den Augustin in *lib. arb.* II. 3 f. auch „Leben“ nennt, sich selber wahrnimmt, ist nicht ganz gewiß. Aber wenn wir uns durch Introspektion selbst beobachten, meint der Kirchenvater, so erkennen wir, daß jedes Lebewesen den Tod flieht, weil dieser mit dem Leben kontrastiert. Und deswegen scheint man doch zur Annahme gezwungen zu sein, daß das Leben, welches das, was ihm entgegengesetzt ist, flieht, sich selbst wahrnimmt.[109])

Was *die Stellung des innern Sinnes gegenüber den äußern* betrifft, so ist dieser nach unserm Denker vorzüglicher als jene. Dies ergibt sich allerdings nicht daraus, daß die äußern Sinne das Objekt des innern Sinnes bilden; denn der Erkennende ist nicht in jedem Falle besser als der Erkannte. So ist z. B. die Weisheit, die Objekt der menschlichen Erkenntnis ist, gewiß etwas Besseres als der Mensch selber.[110]) Der innere Sinn steht vielmehr über den äußern Sinnen, weil er ihre Tätigkeit regelt und beurteilt. Denn mangelt bei einem äußern Sinne etwas, dann fordert der innere Sinn von ihm wie von seinem Diener das Fehlende. Der äußere Sinn kann nämlich seine eigene Tätigkeit nicht wahrnehmen; deswegen kann er auch nicht urteilen und nicht wissen, ob seiner Tätigkeit etwas mangelt oder nicht, wohl aber kann dies jener innere Sinn, wodurch die Seele des Tieres veranlaßt wird, das geschlossene Auge zu öffnen und das Fehlende zu ersetzen. Niemand zweifelt aber, daß derjenige, der über jemand urteilt, besser ist als der, über den er urteilt.[111])

Die *vis aestimativa* kennt Augustin nicht. Es ist dies begreiflich; denn dieses Vermögen wurde erst von den Arabern genau unterschieden.[112])

D. Die Gewißheit der Sinneserkenntnis.

Als Augustin die innere Haltlosigkeit des Manichäismus, dem er neun Jahre angehangen, durchschaut hatte, wandte er dessen Anhängern den Rücken. Die bittere Enttäuschung darob, die Wahrheit, die ihm die

[108]) Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appitit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima. Ebd. c. 3 n. 8.

[109]) Sed utrum et seipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans invenit omnem rem viventem fugere mortem. Quae cum sit vitae contraria, necesse est, ut vita etiam seipsam sentiat, quae contrarium suum fugit. Ebd. II. 4 n. 10.

[110]) De lib. arb. II. c. 5.

[111]) Ebd.

[112]) Vgl. Domet de Vorges, l'estimative (Revue néoscolastique 1904), 433-451.

Manichäer so oft und so zuversichtlich versprochen, nicht gefunden zu haben, rief nun in ihm jene Geistesstimmung hervor, in der er eine Zeitlang „zwischen schmerzvollem Verzicht auf eine sichere Erkenntnis der Wahrheit und tröstlicher Zuversicht, dieses köstliche Besitztum zu erreichen",[113]) hin und her schwankte. Tenebam enim cor meum ab omni assensione, timens praecipitium.[114]) Aber der große Denker, dessen ganzes Streben darin aufging, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, konnte in der Skepsis unmöglich Ruhe finden. Daher warf er sich nach einiger Zeit, da er wieder Mut und Vertrauen gefaßt hatte,[115]) mit aller Energie auf das Problem der Gewißheit und suchte die Unhaltbarkeit des allgemeinen Zweifels, der ihm gleichsam den Weg zur Wahrheit versperrte, nachzuweisen. Die Frucht dieses Ringens mit der Skepsis waren die drei Bücher contra Academicos.[116]) Weil die Akademiker für ihren Skeptizismus sich hauptsächlich auf die Unzuverlässigkeit der Sinne beriefen, so mußte er ihnen gegenüber vor allem auch Stellung nehmen zum Problem der Gewißheit der Sinneserkenntnis. Wie er dies getan und welchen Wert er dem Zeugnis der Sinne beilegt, soll im folgenden gezeigt werden.

Um gegenüber den Akademikern, die den Sinnen nicht trauten und deswegen die Existenz der Außenwelt nicht für gewiß hielten,[117]) eine sichere und unerschütterliche Position zu gewinnen, stellt sich Augustin in bezug auf die Gewißheit der Sinneserkenntnis zwei Fragen: bezeugen die Sinne etwas Gewisses bloß über die *Existenz* des Dinges oder zugleich auch über den *Inhalt* des Erkannten? Mögen dann die Akademiker auch sagen, daß wir von der Welt keine bestimmte Kenntnis haben, so sind wir damit doch noch nicht dem allgemeinen Zweifel ausgeliefert. Denn gewiß ist jedenfalls, *daß* etwas erscheint, oder *daß* wir etwas wahrnehmen; denn niemals habt ihr, so wendet sich Augustin an die Akademiker, mit wahren Gründen die Gewißheit der Sinneserkenntnis so sehr zu erschüttern vermocht, daß man hätte sagen müssen, es *erscheine* uns nichts. Ihr habt nur zu beweisen versucht, es könne etwas anders sein als es erscheint.[118]) Will aber ein Akademiker sagen, es erscheine ihm überhaupt nichts, dann müßte man ihm erwidern, daß in diesem Falle von

[113]) Storz J., Die Philosophie des hl. Augustinus, 8.

[114]) Conf. VI. 4 n. 6.

[115]) Resipisco, redeo ad me, quaero intentissimus veritatem. C. Ac. II. 2 n. 4.

[116]) Tria confeci volumina in initio conversationis meae, ne impedimento nobis essent, quae tamquam in ostio contradicebant. Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis quae illorum (Academicorum) videtur argumentationibus roborari. Enchirid. c. 20.

[117]) C. Ac. III. 11 n. 24.

[118]) Ebd.

Irrtum gar nicht die Rede sein kann. Denn nur der irrt, der über das, was ihm erscheint, vorschnell urteilt. Wenn einem nichts erscheint, dann fällt er nicht in einen Irrtum, dann braucht man aber mit ihm über die Sinneserkenntnis auch nicht zu disputieren. Wenn aber der Akademiker das, was ihm erscheint, anders nennen will als ich, so handelt es sich ja nicht mehr um die Gewißheit der Erkenntnis, sondern um einen Wortstreit. Es kommt schließlich nicht darauf an, wie man die Erscheinungen benennen will, wenn man nur ihre Existenz nicht bestreitet; das tun aber selbst die Akademiker nicht.[119]) Augustin gibt also vorerst den Akademikern zu, daß die Sinne trügen können betreff des *Inhaltes* der Erscheinung, aber nicht betreffs deren *Existenz*.

Doch man kann weiter fragen: wenn die Sinne uns die Existenz eines Dinges bezeugen, melden sie uns auch Wahres über die *Beschaffenheit* oder die *Natur* desselben?[120]) Um seine Stellung in der Lösung dieser Frage zu sichern, hebt Augustin den Akademikern gegenüber hervor, daß man von den Sinnen nicht mehr verlangen darf, als sie zu leisten vermögen.[121]) Was z. B. die Augen sehen können, das berichten sie wahrheitsgemäß. Wir haben durchaus keinen Grund, die Sinne der Täuschungen oder des Irrtums anzuklagen, wenn sie das Ruder im Wasser gebrochen sehen. Vielmehr würden sie Falsches bezeugen, wenn sie es gerade sehen würden, während es doch unter den gegebenen Umständen wirklich gebrochen erscheinen muß.[122]) Denn der Sinn kann seiner Natur nach nicht anders empfinden und darf es auch nicht, als wie er affiziert wird. Wenn nun die Luft etwas anderes ist als das Wasser, dann ist es richtig, daß etwas auf andere Weise in der Luft und anders im Wasser wahrgenommen wird.[123]) In diesem Falle sieht deshalb das Auge richtig, aber die Seele urteilt verkehrt, indem sie glaubt, daß der Sinn, wenn er ein Ding wahrnimmt, wie es ihm erscheint, trügerisch sei.[124]) Wenn einer einwenden wollte: durch dieses Zeugnis der Sinne wird man doch getäuscht, wenn man ihm zustimmt, so müßte man ihm antworten: Noli

[119]) Ebd.

[120]) Restat ut quaeratur, utrum cum ipsi (sensus) renuntiant, verum renuntient. C. Ac. II. 11 n. 26.

[121]) Ebd.

[122]) Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unde remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent, quod talibus existentibus causis videndum fuit. Ebd.

[123]) Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille (sensus) pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aër, aliud aqua, justum est, ut aliter in aëre, aliter in aqua sentiatur. De ver. rel. c. 33 n. 62.

[124]) Ebd.

plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est.[125]) Wenn man nur als gewiß annimmt, daß wir eine bestimmte Empfindung haben, dann können die Akademiker in keiner Weise etwas gegen die Wahrhaftigkeit der Sinne vorbringen. Wenn ich mir bewußt bin, daß mir etwas weiß erscheint, daß ich etwas höre, was mich ergötzt, daß ich etwas rieche oder schmecke, oder daß ich etwas Kaltes wahrnehme, wer wollte da behaupten, daß ich mich hierin täusche? Wollten wir aber über die Beschaffenheit eines Dinges selber etwas aussagen, dann würden wir uns in unserem Urteile zuviel erlauben. Gesetzt, wir behaupteten z. B., die Oelzweige seien *an sich* bitter, dann wäre das von uns unbescheiden. Wir dürfen nur sagen: ich weiß nicht, wie sie etwa einem Ziegenbock vorkommen, meiner Wahrnehmung nach aber sind sie bitter, für einen anderen Menschen sind sie es vielleicht nicht.[126]) Auch für mich können sie zwar süß sein; denn je nach der Verfassung, in der ich bin, wird das gleiche Objekt verschieden empfunden. Immer aber haben wir völlige Gewißheit, daß wir uns über unsere subjektiven Empfindungen nicht täuschen.[127])

Wenn Augustin in dieser Polemik mit den Akademikern das Zeugnis der Sinne nur in bezug auf die *Existenz* des Erkannten für unzulässig betrachtet, so schätzt er die Gewißheit ihrer Erkenntnis, sofern diese sich auf den *Inhalt* des Objektes bezieht, später doch höher ein. Allerdings deckt sich seine Ansicht über dieses Problem nie mit der von Aristoteles, sondern eher mit der von Platon: die Sinneserkenntnis erreicht nach ihm einen bestimmten Grad von Gewißheit, aber ihr Wert kommt dem der intellektuellen Erkenntnis bei weitem nicht gleich.

Die Seele läßt sich nämlich durch die Sinne leicht täuschen, wenn die Dinge unter einander ähnlich erscheinen und sie sie infolgedessen verwechselt, so z. B. wenn sie glaubt, es sei etwas in den Dingen, während es nur in der Sinnesempfindung ist. So sehen jene, die auf einem dahinfahrenden Schiffe sich befinden, was auf dem Lande unbeweglich ist, in Bewegung. Jenen, die den Himmel betrachten, scheinen die Gestirne, die sich doch bewegen, stille zu stehen, das ins Wasser getauchte Ruder scheint uns gebrochen usw.[128]) Die Seele läßt sich auch oft zu einem falschen Urteil verleiten über Dinge, die einander durch Farbe oder Geruch oder durch andere Eigenschaften ähnlich sind.[129])

[125]) C. Ac. III. 11 n. 26.

[126]) Ebd.

[127]) Quid si enim alias alia causa nunc dulce quippiam, nunc amarum in ore sentiatur? Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat, bona fide jurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra. Ebd.

[128]) De Gen. ad l. XII. 25 n. 52.

[129]) Ebd.

Ebenso kann sie durch die Phantasie in Irrtum geraten, wenn sie Vorstellungen von Körpern für wirkliche Körper hält. Die intellektuelle Erkenntnis dagegen vermittelt allein Gewißheit: At vero in illis intellectualibus visis non fallitur: aut enim intellegit et verum est, aut si non est, non intellegit.[130])

Den Grund für die geringere Gewißheit der Sinneserkenntnis sieht Augustin mit Platon darin, daß die Körperwelt einer steten Veränderung unterworfen ist. *Omne quod corporeus sensus attingit,* quod et sensibile dicitur, *sine ulla intermissione temporis commutatur:* velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem aut in juventam efflorescit, perpetuo id fit, nec omnino intermittit fieri. *Quod autem non manet, percipi non potest:* illud enim percipitur quod scientia comprehenditur, comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. *Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis.*[131]) Die Sicherheit und der Wert der intellektuellen Erkenntnis dagegen beruht darauf, daß ihr Objekt sich nicht beständig verändert, sondern sich stets gleich bleibt. Ad haec ea quae intellegit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea; et tamen sunt, maximeque sunt, *nam eodem modo semper sese habent.* Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse, quae intelligentia cernimus: *cum dubitare dementis sit intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri.*[132])

Da Augustin der Sinneserkenntnis im Vergleich zur intellektuellen verhältnismäßig geringen Wert beilegt, so mahnt er in echt platonischer Weise, wie schon aus der oben zitierten Stelle ersichtlich ist, sich vom Körper und der Körperwelt abzuwenden. Qamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eiusdem modi est, quae non habet imaginem falsi, a qua discerni non possit tota alacritate converti.[133]) Denn das Körperliche, d. h. die Sinne, hindern den Geist in seiner Tätigkeit. Wenn die Seele etwas erkennen will, so wendet sie sich daher vom Körper ab.[134]) Je mehr sie dies tut, und je mehr es ihr gelingt, sich den trügerischen Sinnen[135]) zu entziehen, um so vollkommener ist ihre Erkenntnis.[136])

130) Ebd.

131) De div. quaest. 83. qu. 9.

132) De immort. an. c. 10 n. 17.

133) De div. quaest. 83 qu. 9.

134) De immort. an. c. 1 n. 1: Nec animus auxiliante corpore intellegit, quia cum intellegere vult, a corpore avertitur.

135) Ep. 7, 3; vgl. De civ. Dei VIII. 7.

Augustin hat sich über die Gewißheit der Sinneserfahrung hauptsächlich in den Werken seiner ersten schriftstellerischen Tätigkeit, in denen er meist philosophische Fragen behandelt, ausgesprochen. In seinen spätern Schriften streift er dieses Problem nur da und dort mit einer kurzen Bemerkung. So schreibt er in De Trinitate, wo er auf sein Werk, das er gegen die Akademiker gerichtet, zurückkommt: diese Philosophen hätten allerdings viel gegen das Zeugnis der Sinne geschwatzt;[137]) allein die Gewißheit einiger Bewußtseinstatsachen hätten sie doch nicht in Zweifel ziehen können, wie das Bewußtsein, daß wir leben. Aber fern sei es von uns, fährt er fort, die Wahrheit der Sinneserfahrung anzuzweifeln; denn durch sie haben wir Himmel und Erde mit allem, was uns davon bekannt ist, kennen gelernt, soweit es uns jener, der uns selbst sowohl wie diese erschaffen hat, erkennen lassen wollte. Fern sei es auch von uns, in Abrede zu stellen, das zu wissen, was wir durch das Zeugnis anderer erfahren haben.[138]) In einer andern Schrift sagt er, daß er den Sinnen Glauben schenke..., weil wir sonst noch einer traurigern Täuschung unterliegen würden, wenn wir vermeinten, ihnen niemals glauben zu dürfen.[139]) In Rücksicht auf diese Stellen meinen neuere Autoren, Augustin hätte in spätern Schriften seine frühere Ansicht über die Gewißheit der Sinneserfahrung fast gänzlich aufgegeben. So lesen wir bei Storz: „Uebrigens ist er (Augustin), namentlich in seinen spätern Schriften, weit entfernt, die Bedeutung der Sinneswahrnehmung herabzusetzen.“ [140])

Allein diese Behauptung steht in Widerspruch mit der Tatsache, daß der Kirchenvater auch in Werken, die der zweiten Hälfte seiner schriftstellerischen Tätigkeit angehören, den Akademikern gegenüber auf die absolute Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis, die nicht von der äußern oder innern Sinneserfahrung abhange und deswegen untrüglich sei, sich beruft. So hebt er auf indirekte Weise in folgender Stelle die Unzuverlässigkeit der Sinneserkenntnis gegenüber der intellektuellen von neuem hervor. „Nam et sumus et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus. *In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus,* velut colores videndo, sonus audiendo, odores olfaciendo, sa-

[136]) Quis enim bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? De immort. an. c. 10 n. 17.

[137]) De Trin. XV. 12 n. 21: Multa illi Philosophi garrierunt contra corporis sensus.

[138]) Ebd.

[139]) De civ. Dei. XIX. 18.

[140]) Storz, J., Die Philosophie des hl. Augustinus. 43.

pores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur. *Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.* Nulla in his veris Academicorum argumenta formido.“ [141]) In *De Trinitate* X. 10 n. 14 untersucht Augustin, wie die Seele sich selbst erkennen könne. Dabei betont er, daß wir, um eine richtige Erkenntnis von unserer Seele zu bekommen, uns vor allem auf jene Begriffe stützen müssen, die die Seele aus sich selbst erkennt und die *gewiß seien,* nicht auf jene, die von außen durch die Sinne gewonnen werden.[142]) Hieraus ergibt sich wieder, daß er der Sinneserkenntnis nicht eigentliche Gewißheit zuschreibt.

Ein guter Maßstab für die Beurteilung von Augustins endgültigen Anschauungen auf philosophischem wie theologischem Gebiete ist uns sein letztes Werk, die zwei Bücher der Retractationes. Hier hält der Kirchenvater Rückschau über seine schriftstellerische Tätigkeit, nimmt Vieles besonders aus seinen ersten Schriften, die gewissermaßen der Zeit seiner Sturm- und Drangperiode angehören, zurück, so z. B. die Lehre von der Wiedererinnerung. Nirgends aber modifiziert er seine Ansicht über die Gewißheit der Sinneserkenntnis. In der Quaestio 9 (De div. quaest. 83), wo er mit Platon mahnt, auf die Sinne kein großes Vertrauen zu setzen, bringt er wohl eine Korrektur an. Diese bezieht sich jedoch nicht auf das Gewißheitsproblem. Vielmehr hält der Kirchenvater in einem andern Kapitel dieser Schrift ganz offensichtlich daran fest, daß zwischen der Gewißheit der intellektuellen und der sensitiven Erkenntnis ein Unterschied bestehe. „Wenn wir uns an die *eigentliche Bedeutung* der Wörter halten,“ bemerkt er, „nennen wir nur das ein ‚Wissen‘, *quod mentis firma ratione comprehendimus.* Wenn wir hingegen die Wörter nehmen, wie sie gewöhnlich gebraucht werden und wie sie auch die Hl. Schrift gebraucht, so dürfen wir kein Bedenken tragen, von einem ‚Wissen‘ zu sprechen, sowohl bezüglich dessen, *was wir mit den körperlichen Sinnen erfassen,* als hinsichtlich dessen, was wir von glaubwürdigen Zeugen haben, obschon wir einsehen, daß zwischen diesem und jenem ein Unterschied besteht.“ [143]) Die intellektuelle Erkenntnis wird also auch hier bedeutend höher gewertet als jene der Sinne. Deswegen gehen wir wohl nicht zu weit, wenn

[141]) De civ. Dei XI. 26.

[142]) Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus, omnes mentes de seipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus. De Trin. X. 10 n. 14.

[143]) Retr. I. 14 n. 3.

wir in Hinsicht auf die zuletzt angeführten Texte sagen: Augustin hält auch in seinen spätern Schriften nur die intellektuelle Erkenntnis für wahrhaft gewiß; die Sinneserkenntnis dagegen muß nach ihm insoweit als gewiß angenommen werden, auf daß wir einerseits, wie er in De civ. Dei und in De Trinitate andeutet, nicht in jene unglückliche Geistesverfassung geraten wie die Akademiker, die den Sinnen niemals trauen zu dürfen glaubten,[144]) und damit anderseits das praktische Leben nicht unmöglich wird.[145])

So glauben wir denn behaupten zu dürfen, daß Augustin überhaupt während der ganzen Zeit seines Lebens die Ansicht, die er in seiner Erstlingsschrift, wenigstens in unbestimmter Weise, ausgesprochen,[146]) nie wesentlich geändert hat. Wir wollen indes nicht leugnen, daß er in seiner Polemik gegen die Akademiker, wo es ihm hauptsächlich darum zu tun war, ihnen einige evident gewisse Wahrheiten vor Augen zu stellen, den Wert der Sinneserkenntnis etwas tief angesetzt, daß er aber im spätern Leben, als sich seine philosophischen Anschauungen geklärt hatten, günstiger darüber geurteilt hat. Soll kurz gesagt werden, welche Ansicht Augustin durchgehends in dieser Frage gehabt hat, so können wir dies in die Worte zusammenfassen: *Die Erkenntnis, zu der wir durch die Sinne gelangen, hat eher den Charakter der Meinung als den der Gewißheit.* Es ist übrigens nicht zu wundern, daß Augustin im Gegensatz zu Aristoteles die Gewißheit der Sinneserkenntnis so verschieden bewertet. Wenn nach seiner Auffassung der Leib gegenüber der Seele eine ganz untergeordnete Stellung einnimmt und sie in ihren höheren Tätigkeiten nur hindert, wenn, wie sich zeigen wird, die Sinneserkenntnis mit der intellektuellen Erkenntnis bloß in einem ganz losen Zusammenhang steht, dann ist es nur folgerichtig, wenn beide hinsichtlich ihrer Gewißheit einander entsprechend gegenübergestellt werden.

[144]) De civ. Dei. XIX. 18.

[145]) De Trin. XV. 12 n. 21.

[146]) Quidquid ... contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos valet. Sunt enim qui ista omnia quae corporis sensu accipit animus opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen volunt intelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente vivere. Et forte in eorum numero est sapiens ille, quem quaerimus. C. Ac. III. 11 n. 26.

ZWEITER TEIL.

Die intellektuelle Erkenntnis.

A. Ursprung der intellektuellen Erkenntnis.

In den meisten Abhandlungen, die bisher über die Erkenntnislehre des hl. Augustin erschienen sind, wurde versucht, seine Aeußerungen über die höhere Erkenntnis mit der scholastischen Lehre von der Abstraktion in Einklang zu bringen. So fragt Kleutgen im Anschluß an eine Stelle aus De Trinitate:[1] „Läßt sich hierin die Lehre der Scholastik von der Abstraktion verkennen?“[2] Stöckl, der zwar zugibt, daß die augustinische Erkenntnislehre durchgehends eine platonische Färbung habe,[3] schreibt: „Wir... empfangen (nach Augustin) unsere Begriffe nicht aus der Einstrahlung Gottes und der Ideen in unsern Geist, sondern wir empfangen sie von den *Dingen*, indem wir sie von ihnen abstrahieren“.[4] Ja, man könne, sagt der gleiche Autor, die augustinische Erkenntnistheorie gar nicht anders deuten, sofern man sie in Einklang bringen wolle mit dem gesamten Lehrsystem des hl Augustin.[5] In der Revue néo-scolastique lesen wir: „Au fond, l'idéologie d'Augustin est aristotelicienne. L'intelligence n'a pas d'idées innées, mais à l'aide des sens elle lit les idées divines réalisées dans le monde des corps, de sorte qu'elle les saisit dans leur vérité propre, et celle-ci n'est autre que la vérité éternelle et fondée sur Dieu.“[6] Auch nach Haffner[7] unterscheiden sich Augustin und Thomas auf erkenntnis-theoretischem Gebiete nicht wesentlich voneinander. Während die genannten Autoren bei Augustin den Ursprung aller Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung herleiten, sucht Hessen diese Auffassung dahin einzuschränken, daß er sagt: „Augustin hat neben

1) A. a. O. XII. 14.
2) Die Philosophie der Vorzeit, I. Bd., S. 774.
3) Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, S. 309.
4) Ebd. 311.
5) Ebd.
6) Kaufmann N., a. a. O., Jahrg. 1904, 141 f.
7) Grundlinien der Geschichte der Philosophie, II. Bd., 346 ff.

dem Gebiet des apriorischen Wissens („sapientia“) einen Bezirk niedern Wissens („scientia“), auf dem wir durch Induktion und Abstraktion zu Erkenntnissen gelangen, anerkannt.“ [8])

Wir können uns mit keiner dieser Ansichten befreunden, sondern wir verteidigen mit van Endert die These: *„Die Lehre von der Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnlichen ist Augustinus fremd“*.[9]) Um sie zu begründen, werden wir zunächst nachweisen, daß nach der Lehre Augustins der Mensch ganz unabhängig von der Sinneserfahrung im Besitze gewisser Erkenntnisse ist. Dadurch wird einmal die Behauptung, als hätten Augustin und Thomas in bezug auf die höhere Erkenntnis schlechthin das Gleiche gelehrt, hinfällig (I.). Sodann werden wir darlegen, wie der große Denker den Ursprung der Ideen zuerst durch Wiedererinnerung (II.), nachher durch göttliche Erleuchtung zu erklären versucht hat. Daraus wird sich ergeben, daß in seiner Erkenntnistheorie von der Abstraktion überhaupt nicht die Rede sein kann (III.).

I. Von der Erfahrung ganz unabhängige Erkenntnisse.

Ein Grundpfeiler der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie ist der Satz: Nihil est in intellectu, quod prius non erat in sensu. Ruht Augustins Lehre von der intellektuellen Erkenntnis vielleicht auch auf diesem Grundsatz? Da er auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis, wie wir gesehen, sich ziemlich stark an das System Platons und besonders Plotins anschmiegt, so ist es zum voraus nicht unwahrscheinlich, daß dies auch auf intellektuellem Gebiete der Fall ist.

In dieser Erwartung werden wir nicht getäuscht; denn Augustin ist der Ueberzeugung, daß es gewisse Erkenntnisse gibt, die der Geist in keiner Weise durch die Sinne gewinnt. Er kennt, wie wir früher erwähnt, eine Memoria hominis, ... quam pecora non habent, id est qua res intelligibiles ita continentur, *ut non in eam per sensus corporis venerint.*[10]) Zu diesen „intelligiblen Dingen“ gehören die *mathematischen Begriffe,* d. h. die Ideen und Gesetze der Zahlen und räumlichen Größen; denn diese beruhen, so meint unser Denker, nicht auf Eindrücken der körperlichen Sinne, da sie weder Farbe noch Ton noch Geruch noch Geschmack haben, noch auf den Tastsinn einwirken.[11]) Wenn einer sagen wollte, bemerkt

[8]) Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, 116.

[9]) van Endert K., Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit.

[10]) De Trin. XV. 23 n. 43.

[11]) Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit; quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. Conf. X. 12 n. 19.

der Kirchenvater anderswo, die Zahlen seien nicht „ex aliqua sua natura", sondern aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen dem Geiste eingeprägt, gleichsam Bilder von sichtbaren Dingen, so könnte man zunächst darauf antworten: mögen auch immerhin die Zahlen durch einen körperlichen Sinn aufgenommen sein, so kann doch die Norm für die Trennung und Verbindung der Zahlen, in deren Licht man jede Addition und Subtraktion als falsch oder wahr beurteilt, nicht durch die Sinne erfaßt werden.[12])

Aber daß auch die *Zahlen* selbst nicht durch die körperlichen Sinne aufgenommen sein können, fährt Augustin fort, ist leicht ersichtlich, wenn man bedenkt, daß die Einheit Prinzip und notwendige Voraussetzung jeder Zahl ist. Nun aber kann die Einheit nicht durch die körperlichen Sinne uns zugeführt werden, denn was immer durch die körperlichen Sinne erkannt wird, ist nicht Eines, sondern eine Vielheit; denn das Objekt der Sinne ist das Körperliche, dieses aber hat unzählige Teile. Auch die kleinsten Körper haben wieder einen rechten und einen linken, einen obern und einen untern Teil, und deswegen kann man nicht sagen, daß irgendein Körper eine wahre Einheit sei. Anderseits aber könnte man in einem Körper nicht so viele Teile zählen, wenn sie nicht auf Grund der Erkenntnis des Einen unterschieden würden. Denn wenn ich die Einheit im Körper suche und keinen Zweifel hege, sie in ihm nicht zu finden, so kenne ich jedenfalls, was ich dort suche und dort nicht finde und nicht finden kann, was überhaupt nicht dort sein kann. Wenn ich also erkannt habe, daß der Körper nicht Eines ist, so habe ich schon erkannt, was das Eine ist; denn wenn ich das Eine nicht kennen würde, so könnte ich auch nicht das Viele im Körper zählen. Wo immer ich aber das Eine erkannt habe, sicher habe ich es nicht durch einen körperlichen Sinn erkannt, weil ich durch diesen Sinn nur den Körper erkenne, der aber nicht wahrhaft eines ist, wie gezeigt worden. Wenn ich aber die Einheit nicht durch einen körperlichen Sinn wahrgenommen habe, dann habe ich überhaupt keine Zahl durch einen Sinn gewonnen, nämlich eine Zahl, die wir auf intelligible Weise erkennen; denn die Zahlen sind ja aus Einheiten zusammengesetzt.[13]) Wir sehen ferner, fügt Augustin noch bei, daß alle Zahlen nach *einem bestimmten und unveränderlichen Gesetze* zu einander in bestimmten Verhältnissen stehen und dieses Gesetz ist gültig und fest und unumstößlich für alle Zahlen. Wo sind wir aber in den Besitz dieses Gesetzes gelangt? Denn keiner hat durch irgendeinen körperlichen Sinn alle Zahlen erkannt; die Zahlenreihe ist nämlich eine unendliche. Woher wissen wir also, daß dieses Gesetz für alle Zahlen gilt? Diese so sichere Wahrheit wird nicht durch eine sinnliche Vorstellung oder durch

[12]) De lib. arb. II. 8 n. 20 f.

[13]) Ebd. n. 22.

Phantasiegebilde, sondern *in einem innern Lichte* erkannt, das der körperliche Sinn nicht erfaßt. Durch diese und ähnliche Beweise muß man anerkennen, sagt schließlich der Kirchenvater, daß die Idee und die Wahrheit der Zahlen (rationem veritatemque numerorum) nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmung fallen.[14])

Dem gleichen Gedanken, daß die Idee der Einheit nicht aus der Sinneserfahrung stamme, gibt Augustin auch Ausdruck in De vera religione, indem er an einen Künstler folgende Worte richtet: Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant. Si autem his corporeis oculis eam videres non vere diceres, quamquam ejus vestigio teneantur, longe tamen ab ea distare: nam istis oculis corporeis nonnisi corporalia vides: mente igitur eam videmus.[15]) Die nämliche Antwort auf die obige Frage, ob die Idee der Einheit im Körperlichen gefunden werden könne, finden wir schon in einem frühern Kapitel der gleichen Schrift: Ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur.[16])

Wie wir die Ideen der Einheit, der Zahlen und ihrer Gesetze unabhängig von der Sinneserfahrung besitzen, so auch die Idee bezw. die Gesetze *der Schönheit*. Auf die Gesetze des Schönen, die wir *in uns* vorfinden und nicht in der Außenwelt, kommt Augustin öfters zu sprechen. „Wohin du dich immer wendest, überall begegnest du den Spuren, welche die Weisheit den Dingen eingeprägt hat. Durch sie redet die Weisheit zu dir und ruft dich, wenn du in die Außenwelt versunken bist, gerade durch die Formen der Außenwelt in dein Inneres zurück. Du siehst dabei, daß alles, was dein Wohlgefallen erweckt und durch den leiblichen Sinn dich entzückt, nach bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet ist. Und wenn du nach dem Grund fragst und in dich selbst zurückkehrst, so erkennst du, daß du das, was du durch die körperlichen Sinne wahrnimmst, nicht nach Wert oder Unwert schätzen könntest, *wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit in dir hättest*, auf die du alles als schön Empfundene beziehst.“ [17])

[14]) De lib. arb. II. 8 n. 23 f.

[15]) De ver. rel. c. 32 n. 60.

[16]) Ebd. c. 30 n. 55.

[17]) Quoque enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quaeras, unde sit, et in teipsum redeas atque intelligas te id, quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas, quaeque pulchra sentis exterius. De lib. arb. II. 16 n. 41.

Wenn ferner in allen Künsten die Harmonie den Kunstwerken Vollkommenheit und Schönheit verleiht und dadurch Wohlgefallen erweckt, selber aber Gleichmaß und Einheit erfordert, sei es durch Aehnlichkeit gleicher Teile oder durch geordnete Abstufung ungleicher, wer könnte das höchste Gleich- und Ebenmaß in den Körpern finden? Wahres Gleich- und Ebenmaß kann, erwidert der Kirchenvater auf die von ihm gestellte Frage, weder durch die körperlichen Augen noch durch irgendeinen Sinn erkannt werden, sondern es wird durch den Geist erfaßt.[18])

Auch *die Ideen der Glückseligkeit und der Weisheit* und *die Ideen des Guten* sind, wie Augustin glaubt, nicht aus der Außenwelt abstrahiert, sondern sie sind dem menschlichen Geiste eingeprägt (impressae). Es ist eine Tatsache, daß alle Menschen das Gute anstreben und das Uebel fliehen.[19]) Wie es indes feststeht, daß wir *glücklich* sein wollen, so ist auch gewiß, daß wir *weise* sein wollen, weil ohne die Weisheit niemand glückselig sein kann. Denn niemand ist glückselig als durch das höchste Gut, das in jener Wahrheit, die wir Weisheit nennen, erkannt und festgehalten wird. Wie aber, bevor wir glückselig sind, unserm Geiste *die Idee der Glückseligkeit* eingeprägt ist — denn nur auf Grund einer solchen Idee wissen und sprechen wir es mit Zuversicht und ohne Zögern aus, daß wir glückselig sein wollen — so muß, bevor wir weise sind, in unserem Geiste *die Idee der Weisheit eingeprägt* sein. Auf Grund dieser Idee beantwortet jeder die Frage, ob er weise sein wolle, ebenfalls ohne das geringste Bedenken in bejahendem Sinne.[20])

Was von der Idee der Glückseligkeit und der Weisheit gilt, das muß auch gesagt werden von *der Idee des Guten.* Wir erkennen, daß die Dinge gut sind und unterscheiden sie voneinander hinsichtlich ihrer Güte. Aber von all den Gütern, die uns bekannt sind, könnten wir nicht sagen, sofern wir ein wahres Urteil darüber fällen, daß das eine besser sei als

[18]) Cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium: quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniat? ... Ipsa vera aequalitas ac similitudo ... non oculis carneis neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. De ver. rel. c. 30 n. 55.

[19]) Omnes (homines) commemorasti, diversa sectantes bonum appetunt et malum fugiunt. De lib. arb. II. 9 n. 26.

[20]) Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis: per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur, velit ne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis, se velle respondet. Ebd., vgl. Conf. X. 20 f.

das andere, *wenn uns nicht die Idee des Guten selbst eingeprägt wäre,* die es uns ermöglicht, etwas als gut anzuerkennen, oder das eine dem andern vorzuziehen.[21])

Zur Klasse dieser „notiones impressae“ rechnet Augustin, wie uns scheint, auch *die Idee der Wahrheit.* Er nennt sie zwar nicht ausdrücklich eine „notio impressa“, äußert sich aber darüber doch ähnlich wie über die genannten Ideen. Vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem: nec amarent *nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum.*[22])

Außer diesen Ideen, die vor aller Erfahrung in uns sind, besitzen wir nach Augustin gewisse allgemeine Erkenntnisse, bevor wir die Dinge im besondern kennen lernen, oder einzelne Erkenntnisse uns aneignen. Von dem allgemeinen Prinzip ausgehend: Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest,[23]) stellt der Kirchenvater die Frage: wie kann man von dem Verlangen erfüllt sein, eine bestimmte Lehre kennen zu lernen, obschon man noch nichts davon weiß, oder wie kann man scheinbar etwas lieben, was man noch nicht erkannt hat?[24])

Diese Tatsache, daß wir eine uns noch unbekannte Lehre kennen zu lernen verlangen, muß zunächst darauf zurückgeführt werden, meint er, daß man uns darob lobt und preist. Damit ist die Frage, sagt Augustin, allerdings noch lange nicht genügend erklärt. *Wenn wir nicht zum voraus* wenigstens einigermaßen *einen Begriff von einer jeden Lehre hätten,* so würden wir niemals von dem Verlangen erfüllt werden, sie kennen zu lernen.[25]) Wer würde sich z. B. irgendwelche Mühe und Anstrengung kosten lassen, die Rhetorik zu studieren, wenn er nicht vorher wüßte, daß es die Redekunst ist?[26]) Wenn einer die Bedeutung

[21]) Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus. De Trin. VIII. 3 n. 4.

[22]) Conf. X. 23 n. 33.

[23]) De Trin. X. 1 n. 1.

[24]) Diligenter intuendum est cujusmodi sit amor studentium, id est non jam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam. Ebd.

[25]) Ad doctrinas autem cognoscendas, plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas: et tamen nisi breviter impressam cujusque doctrinam haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus. De Trin. X. 1 n. 1.

[26]) Ebd.

der Wörter kennen zu lernen verlangt, so tut er dies nur deswegen, weil er schon vorher weiß, daß sie etwas bedeuten müssen.[27]) Ja, wer überhaupt etwas Unbekanntes zu wissen verlangt, muß schon wissen, was „wissen“ heißt; denn wer behauptet, er wisse etwas nicht, muß schon wissen, was „wissen“ heißt; er könnte sonst den nicht Wissenden vom Wissenden nicht unterscheiden.[28])

So steht also fest, bemerkt schließlich Augustin, daß, wer immer nach etwas forscht, etwas zu wissen trachtet, nicht nach Unbekanntem strebt, wenn er auch mit dem brennendsten Verlangen etwas, das er nicht weiß, zu wissen begehrt. Denn entweder hat er schon eine allgemeine Kenntnis von dem, was er zu wissen begehrt, und verlangt dies auch in einem einzelnen Dinge wieder zu erkennen, sofern letzteres ihm noch nicht bekannt ist und es ihm andere anpreisen; und zwar hat er eine allgemeine Kenntnis davon, indem er sich eine Vorstellung davon auf Grund von etwas schon Bekanntem bildet. Oder er schaut „in specie sempiternae rationis“ etwas und trägt auf diese Weise ein Verlangen nach ihm, wenn es in irgendeinem zeitlichen Dinge sich findet. Aber, indem er jenen, die es kennen und rühmen, glaubt und es liebt, so liebt er wieder nicht etwas Unbekanntes.[29])

Aehnlich wie mit den erwähnten Ideen und Erkenntnissen verhält es sich mit gewissen *dialektischen Prinzipien.* Auch diese sind vom Zeugnis der Sinne ganz unabhängig, wie das Kontradiktionsprinzip, ferner die Gesetze, daß, wenn der Vordersatz eines hypothetischen Urteils angenommen ist, daraus auch die Annahme des Nachsatzes folgt, daß im disjunktiven Urteile die Verneinung aller Glieder bis auf eines die Be-

[27]) Ita etiam signum si quis audiat incognitum, velut verbi alicujus sonum, quo id significetur ignorat, cupit scire quidnam sit ... Jam itaque oportet, ut noverit signum esse, id est, non esse inanem illam vocem, sed aliquid ea significari. Ebd.

[28]) Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim, qui dicit scio, et verum dicit, necesse est, ut quid scire, sciat, sed etiam, qui dicit nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid scire nesciret? De Trin. X. 1 f. n. 2 f.

[29]) Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit, etiam in aliqua re singula, vel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem. Unde autem fingit, nisi ex iis quae jam noverat? ... Aut in specie sempiternae rationis videmus aliquid et ibi amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporalis effigie, illis qui experti sunt laudantibus et amamus et credimus, non aliquid amamus incognitum. Ebd. n. 4.

jahung dieses einen Gliedes in sich schließt.[30]) Denn wenn Augustin gegenüber den Akademikern betont, daß wir diese Gesetze kennen und für gewiß halten, wie sich auch die Sinne dabei verhalten mögen, so ist klar, daß er bei dieser Gelegenheit nicht ihre innere Notwendigkeit hervorhebt, sondern ihre Unabhängigkeit von der Sinneserfahrung.[31])

Nach dem Vorausgehenden kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß nach Augustin der Mensch im Besitz gewisser Erkenntnisse ist, die von den Sinnen absolut unabhängig sind. Durch diese Ansicht tritt der Kirchenvater einerseits in scharfen Gegensatz zum Aristotelismus, für den es keine Erkenntnisse gibt, die von der Sinneserkenntnis nicht irgendwie bedingt wären; anderseits offenbart er dadurch eine enge Geistesverwandtschaft mit Platon, der der Meinung war, die Ideen des Guten, Schönen, Gerechten an sich müßten schon in uns sein, bevor wir über das Mehr oder Minder der Güte, Schönheit, Gerechtigkeit usw. der Dinge urteilen könnten.[32]) An den Platonismus erinnert auch seine Lehre, daß wir von allem, was wir zu erkennen verlangen, schon eine gewisse Erkenntnis haben, sei es, daß diese uns „eingeprägt"[33]) ist, sei es, daß wir das, was wir in einzelnen Dingen zu erkennen suchen, vorher „in specie sempiternae rationis"[34]) oder „in luce veritatis"[35]) schauen.

Dieser Gegensatz zwischen Augustin und Aristotelismus, auf den wir soeben hingewiesen, zeigt sich ferner in der Lehre über *die Erkenntnis der eigenen Seele und ihrer Zustände.*

Augustin stellt über die Erkenntnis des Unkörperlichen den Satz auf: Mens... ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.[36]) Daraus zieht er die Folgerung: Ergo et semetipsam novit, quoniam est incorporea.[37]) Wie faßt aber Augustin diese Selbsterkenntnis der Seele auf? Aus der Art und Weise, wie er deren Möglichkeit begründet, muß man zur Ueber-

[30]) Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus et miser esse. Ipsa (dialectica) vero docuit me, si cujus eorum quae per connexionem modo proposui pars antecedens assumpta fuerit, trahere necessario id quod annexum est. Ea vero quae per repugnantiam vel disjunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut cum auferuntur cetera, sive unum sive plura sunt, restet aliquid quod eorum oblatione firmetur. C. Ac. III. 13 n. 29; vgl. Ritter, 213.

[31]) Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam (dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri in se. Ebd.

[32]) Vgl. Stöckl A., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, I. Bd., 88.

[33]) Vgl. oben S. 45 f.

[34]) Vgl. oben S. 47.

[35]) De Trin. X. 1 n. 1.

[36]) Ebd. IX. 3 n. 5.

[37]) Ebd.

zeugung kommen, daß darunter eine direkte, intuitive Selbsterkenntnis der Seele zu verstehen ist. Der Kirchenvater vergleicht nämlich die Selbsterkenntnis der Seele mit dem Sehen der Augen. Die Seele, sagt er, ist nicht so unvollkommen wie die körperlichen Sinne, die sich selbst nicht unmittelbar erkennen können. So nehmen die Augen nur andere Augen oder die Körperwelt direkt wahr, sich selber aber nur indirekt, weil die Strahlen, die von ihnen ausgehen und die Objekte treffen, nicht auf sie selbst zurückgelenkt werden können außer mittels eines Spiegels.[38]) Die Seele aber erkennt, weil sie unkörperlich ist, nicht bloß andere Seelen, sondern auch sich selbst.[39])

Augustin sagt ferner, der Seele komme die Selbsterkenntnis zu, weil sie sich gegenwärtig sei, und zwar treffe dies, wenn es sich um die Gegenwart des Objektes bei der Erkenntnis handle, bei ihr am vollkommensten zu. Cum dicitur menti, cognosce teipsam, eo ictu quo intellegit quod dictum est, te ipsam cognoscit seipsam; *nec ob aliud, quam eo quo sibi praesens est.*[40]) Quid ... tam cognitioni adest, quam id quod menti adest, quam ipsa mens?[41]) Diese Auffassung, daß die Seele sich selbst erkenne, weil sie sich gegenwärtig ist, gilt uns als ein neuer Beweis, daß für Augustin die Erkenntnis der eigenen Seele ein direktes, aktuelles Schauen ist. Daß übrigens nach der Ansicht des Kirchenvaters die Selbsterkenntnis der Seele und auch anderer unkörperlicher Dinge nicht mit Hilfe von Phantasmen zustande kommt, geht aus einer Stelle in De Genesi ad l. hervor. In dieser Schrift wird gesagt, die Sinneserkenntnis sei für die Seele nicht etwa ein Mittel, um Göttliches oder Gott oder sich selbst zu erkennen, sondern vielmehr ein Hindernis. Wenn die Seele deswegen sich oder ihre Kräfte (virtutes) erkennen wolle, so wende sie sich von der Sinneserkenntnis ab und versenke sich in die Selbstreflexion.[42]) Ebenso schreibt Augustin an Nebridius, wir seien wohl in der Erkenntnis des Körperlichen, nicht aber in der des Geistigen von den Sinnen abhängig.[43])

[38]) De Trin. IX. 3 n. 3.

[39]) Ebd.

[40]) Ebd. X. 9 n. 12.

[41]) Ebd. X. 7 n. 10.

[42]) Cum ... his (sensibus) quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet, ipsa vero usqueadeo aliud quiddam sit, ut cum vult intelligere, vel divina, vel Deum, vel omnino etiam seipsam suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se avertat: eamque ad hoc negotium non tantum nullo adjumento, verumetiam nonullo impedimento esses sentiens, se in obtutum mentis attollat. De Gen. ad l. VII. 14 n. 20.

[43]) Hoc si dices, veniat in mentem illud quod intelligere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum: aut admonitione a sensibus, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus esse corpus. Ep. ad Nebr. 13.

Auf gleiche Weise wie sich selbst, erkennt die Seele auch ihre *Tätigkeiten und Habitus. Ad illa videnda quae mente conspici dixi,* id est, quod vivas, quod videre Deum velis, quod id requiras, quod te vivere et velle et quaerere scias, ... ad haec, inquam, omnia videnda *non oculos corporis adhibes.*[44]) Die Erkenntnis dieser Objekte ist um so vollkommener und gewisser, je mehr wir uns dabei verinnerlichen und von der Sinneserfahrung abwenden. Si vides vitam tuam, voluntatem, inquisitionem, scientiam, ignorantiam ... Sic, inquam, vides haec omnia, ut in te videas, apud te habeas, ac sine ullis figurarum lineamentis colorumque nitoribus, tanto clarius et certius, quanto simplicius interiusque conspicias.[45])

Aus diesen Ausführungen ergibt sich von neuem, daß nach Augustin nicht wie nach Aristoteles und Thomas all unsere Begriffe durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnen werden. Damit glauben wir genügend nachgewiesen zu haben, daß es nicht angeht, Augustins Lehre über die höhere Erkenntnis mit der scholastischen schlechthin zu identifizieren. Im folgenden, wo positiv dargelegt werden soll, wie der große Denker das Problem der Ideogenie zu lösen versucht hat, wird sich herausstellen, daß die Abstraktion als Mittel zur Begriffsbildung gar nicht in Frage kommt.

II. Die Lehre von der Wiedererinnerung.

Für Platon ist bekanntlich „alles Erlernen, alles Wissen des Menschen im Grunde gar nichts anderes als eine Wiedererinnerung“ (*ἀνάμνησις*).[46]) Augustin lehnte sich offenbar anfangs an diese Auffassung an, wenn er in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Ansicht äußert, daß die in den Wissenschaften Unterrichteten die in Vergessenheit geratenen Kenntnisse beim Lernen wieder hervorholen, indem sie dieselben gleichsam ausgraben,[47]) und daß die Seele wahrscheinlich alle Kenntnisse mit sich gebracht habe, weswegen das Lernen nichts anderes sei als ein Wiedererinnern.[48]) Weil die Wiedererinnerungslehre

[44]) Ep. 147, De vid. Deo; vgl. auch ep. 112 ad Paul.

[45]) Ep. 147, De vid. Deo.

[46]) Stöckl A., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, I. Bd., 88.

[47]) Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Solil. II. 20 n. 35.

[48]) Magnam, omnino magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur; ut tibi anima nullam, mihi contra, omnes artes secum attulisse videatur: nec aliud quidpiam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. De quant. an. c. 20 n. 34.

auf der Voraussetzung beruht, daß die Seele in einer frühern, körperlosen Existenz die Ideen durch anschauendes Erfassen aufgenommen habe, so bekannte sich Augustin in seinen Schriften auch zu dieser Lehre Platons. „Einige", so schreibt er an Nebridius, „ereifern sich gegen jene hochberühmte Lehre von Sokrates, wonach das, was wir lernen, uns nicht wie etwas Neues eingepflanzt, sondern nur durch Wiedererinnerung ins Gedächtnis zurückgerufen wird. Diese sagen nämlich, die Erinnerung beziehe sich auf Vergangenes, die intellektuelle Erkenntnis habe es dagegen, wie Platon lehrt, mit Bleibendem und Unvergänglichem, also nicht mit dem Vergangenen zu tun. Diese nun, bemerkt er, beachten nicht, daß jenes Schauen, wodurch wir mit dem Geiste die intelligiblen Dinge erfaßt haben, der Vergangenheit angehört, und daß wir jetzt, da wir von ihm herabgesunken sind und Verschiedenartiges zu sehen angefangen haben, jene durch Wiedererinnerung, d. h. durch das Gedächtnis wiederschauen.[49])

Als Platon im spätern Leben des Kirchenvaters in seinen Augen an Ansehen einbüßte und die Wahrheiten des Christentums sein Denken immer mehr durchdrangen, wurde seine Stellung gegenüber der Praeexistenzlehre schwankend; er wagte nicht mehr ein bestimmtes Urteil darüber abzugeben. In De lib. arb. hält er es noch nicht ganz für unwahrscheinlich, daß die Seele schon, bevor sie in einen Leib eingezogen, ein anderes Leben gelebt habe. Er macht den Evodius, der den Ausspruch getan, wir seien niemals weise gewesen, auf seine kühne Behauptung aufmerksam, indem er antwortet: ... Istuc dicis, quasi liquido compertum habeas nunquam nos fuisse sapientes. Attendis enim tempus ex quo in *hanc vitam* nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum *ante consortium hujus corporis alia quadam vita vixerit animus*, et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est, magnum secretum.[50]) Allerdings kann sich Augustin zur Zeit, als er die drei Bücher De libero arbitrio veröffentlichte, ebensowenig mit Bestimmtheit für den Praeexistenzianismus entscheiden wie für den Traduzianismus oder für den Kreatianismus.[51]) Nach und nach aber kommt er zur Ueberzeugung, daß die Präexistenzlehre unhaltbar ist. In einem Brief an Hieronymus verwirft er mit Entschiedenheit die Ansicht, als ob die Seele in einem frühern Leben gesündigt hätte und deswegen in den Leib wie in einen Kerker verbannt würde.[52]) Fast ebensowenig will es ihm aber im gleichen Briefe einleuchten, daß Gott die Seele, sofern sie in ihrem ursprünglichen

[49]) Ep 7 n. 2.

[50]) De lib. arb. I. 12 n. 24.

[51]) Ep. 166 ad Hieronym.; vgl. De lib. arb. III. 20 n. 57 ff.

[52]) Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio. Ep. 166 ad Hieronym.

Leben keine Schuld auf sich geladen hat, nicht in diesem außerkörperlichen Zustande beläßt, sondern daß er sie mit dem Leibe vereinigt und dadurch der Erbschuld mit all ihren schlimmen Folgen unterwirft.[53])

In Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die aus der Annahme des Präexistenzianismus erwachsen, gibt schließlich der Kirchenvater diese Theorie auf; zugleich läßt er aber auch die damit zusammenhangende Wiedererinnerungslehre fallen. Schon in *De Trin. XII. 15* weist er nach, daß diese Lehre, auf die Platon seinen Beweis für die Präexistenz der Seele gegründet, nicht angenommen werden könne. Ein Knabe, der von Platon aus der Geometrie Verschiedenes gefragt worden, habe wohl so geantwortet, daß man hätte glauben können, er kenne diese Wissenschaft sehr gut. Indem er nämlich stufenweise und sehr geschickt gefragt worden sei, habe er gesehen, was zu sehen war, und habe gesagt, was er gesehen hatte. Aber wenn es eine solche Wiedererinnerung an früher erkannte Dinge gäbe, meint Augustin, so würden doch nicht alle oder beinahe alle Menschen, wenn sie in dieser Weise gefragt würden, so antworten können. Denn nicht alle sind im frühern Leben Geometer gewesen; diese sind ja unter den Menschen recht selten.[54]) Warum sollte einer, führt er weiter aus, in dieser Weise richtige Antworten nur über intelligible Dinge geben können und nicht auch über Sinnendinge? Warum muß einer, um über die sinnenfälligen Dinge richtig antworten zu können, sie zuerst gesehen haben, oder von andern, die sie kennen, darüber unterrichtet werden? Was von Pythagoras erzählt wird, er habe sich solcher Dinge aus einem frühern Leben erinnert, könne man, sagt Augustin, nicht glauben.[55])

Bekämpft der Kirchenvater im vorigen die beiden Lehren Platons von der Wiedererinnerung und der Präexistenz der Seele als etwas Unmögliches, so lehnt er sie in den Retractationes formell ab. In *Retr. I 4* verurteilt er das in den Soliloquien über den Ursprung der höhern Erkenntnis Gesagte und beruft sich dabei auf *De Trinitate XII 15*, indem er schreibt: Quodam loco dixi, quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt. *Sed ... hoc improbo.* Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum quando bene interrogantur, quia praesens est eis quantum id capere possunt lumen

---

[53]) Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui jam existentes alibi animas et ab initio divinorum operum praeparatas a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur: Si animae inculpatae obedienter veniunt, quo mittuntur: cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint, puniuntur? Ebd. Vgl. Stöckl A., Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenv., 331 f.

[54]) De Trin. XII. 15 n. 24.

[55]) Ebd.

rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, *non quia* ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. Contra quorum opinionem quanta pro suscepta opera dabatur occasio, in lib. duodecimo De Trinitate disserui.[56]) Ebenso mißbilligt er in *Retr. I 8*, wo er auf c. 20 *De quantitate animae* hinweist, die Ansicht, als hätte die Seele früher eine Zeitlang entweder hier auf Erden in einem andern Leibe oder anderswo mit oder ohne Leib gelebt, und würde nun, wenn sie über etwas gefragt werde, das sie in diesem Leben niemals gelernt, deswegen richtig antworten, weil sie es früher in einem andern Leben gelernt habe.[57]) Diese Tatsache, sagt er, könne auch anders erklärt werden. Hier nun wie auch in den obigen Stellen, in denen Augustin die Wiedererinnerungslehre zurücknimmt, wird uns von ihm eine neue Lösung für das Problem der intellektuellen Erkenntnis vorgelegt; es ist die Theorie der göttlichen Erleuchtung. Von dieser Lehre, die der Kirchenvater von Plotin übernommen, aber seinen eigenen religiösen Anschauungen entsprechend umgestaltet hat, soll im folgenden die Rede sein.

III. Die Lehre von der göttlichen Erleuchtung.

Nach der Lehre Plotins ist der Menschengeist bei der höhern Erkenntnis auf innerliche, göttliche Erleuchtung angewiesen. „*Der Geist schaut bei der Intuition die geistigen Dinge durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt* .. Auch der Geist wird, wenn er sein Auge für die andern Dinge verschließt und sich in sich selbst zurückzieht, nichts sehend ein Licht schauen, zwar keines, das an andern Dingen leuchtet... Wenn der Geist dieses *göttliche Licht* schaut, so weiß man nicht, woher es erschien, ... *es erscheint über dem Geist selbst*... es kommt, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes zu kommen. Es erscheint, ohne von einem bestimmten Orte zu kommen, denn *es ist schon gegenwärtig vor allen Dingen.*“ [58]) Dieser plotinische Gedanke von der Notwendigkeit des göttlichen Lichtes für das Zustandekommen

[56]) Retr. I. 4.

[57]) In quo libro (sc. de quant. an.) illud quod dixi, omnes artes anima secum attulisse mihi videri: nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari: non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbentur, anima vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse: et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita didicisse. Retr. I. 8.

[58]) Enn. V. 7, 8; vgl. Weinand H., Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, 78 f.

unserer geistigen Erkenntnis war für Augustin etwas Gegebenes, um die Wiedererinnerungslehre zu ersetzen; denn es liegt in der Eigenart des Kirchenvaters, die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer recht scharf zu formulieren, alles Sein und Geschehen in der äußern Natur auf Gott, der alles erhält und alles Geschehen bewirkt, zurückzuführen.[59]) Wie hätte er da den göttlichen Einfluß aus dem menschlichen Erkennen ausschalten können? Die plotinische Idee, daß das natürliche Licht der Vernunft beim Erkenntnisprozeß nicht ausreiche und deswegen dabei ein besonderes Mitwirken Gottes erfordert sei, kehrt denn auch wie ein musikalisches Motiv, das in einem Tonstück in den verschiedensten Variationen durchgeführt ist, in den Schriften des Kirchenvaters häufig wieder. Bald wird die Seele von Gott in die Wahrheit eingeführt, bald wird sie von ihm äußerlich ermahnt und innerlich belehrt, bald wird sie von ihm innerlich erleuchtet und gelangt auf diese Weise zur Erkenntnis. Besonders in den spätern Schriften gewinnt das plotinische Bild der Erleuchtung, wodurch der Einfluß Gottes auf unsere Erkenntnis gekennzeichnet werden soll, die Oberhand.

Schon im dritten Buche C. Ac. lobt Augustin den Alypius, daß er die Wahrheitserkenntnis auf ein höheres Wesen zurückführt.[60]) In der Schrift De beata vita wird Gott die Quelle der Wahrheit in uns genannt, die uns antreibt, uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen, nach ihm zu dürsten; er ist auch das Licht, das jene verborgene Sonne in unser inneres Auge hineingießt.[61]) Das ewige Leben besteht darin, lehrt Augustin am gleichen Orte, Gott zu erkennen, *von dem wir in die Wahrheit eingeführt werden*, die wir genießen, mit der wir aufs innigste verbunden sind.[62]) In dem Büchlein De Magistro, das nach Weinand in der Idee gipfelt, „das Wort des Heilandes: Nec vocemini magistri, quia Magister vester unus est, Christus,[63]) zu einem erkenntnistheoretischen Axiom zu erheben",[64]) legt der Kirchenvater dar, wie Christus das Prinzip der natürlichen, nicht der übernatürlichen Erkenntnis ist. „Nicht den, der

[59]) Ebd. 74 ff.

[60]) Numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum pie. C. Ac. III. 6 n. 13.

[61]) Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit. De beat. vit. n. 35.

[62]) Haec est beata vita, pie perfecte cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Ebd.

[63]) Matth. XXIII., 10.

[64]) Weinand H., Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, 78.

von außen zu uns spricht, ziehen wir zu Rate über alles, was wir erkennen, sondern die über unserm Geiste herrschende Wahrheit, durch die Worte vielleicht dazu angeregt. Der, welcher um Rat gefragt wird, uns belehrt, ist Christus, von dem es heißt, daß er im innern Menschen wohne, er, der die unwandelbare Kraft Gottes und ewige Weisheit ist. Diese letztere wird zwar von allen vernünftigen Wesen um Rat gefragt; aber jedem wird nur soviel offenbar, als er auf Grund seines eigenen guten oder bösen Willens fassen kann.[65]) Aehnliche Gedanken finden sich auch in andern Werken. Die Schönheit der Wahrheit und Weisheit ist es, die uns außen mahnt und unsere Lehrmeisterin im Innern ist, heißt es in De lib. arb.,[66]) und im 13. Briefe an Nebridius: De eo quod a corpore sensuque nuntiatur, ... Deum consulendo intelligimus.

Schon in den ersten Werken, besonders aber in den spätern veranschaulicht Augustin das Mitwirken Gottes bei der intellektuellen Erkenntnis immer wieder unter dem Bilde der Erleuchtung. Wenn wir im folgendem das eben Gesagte durch Belege erläutern, so haben wir nicht die Absicht, möglichst alle Stellen anzuführen, in denen der Kirchenvater von „Erleuchtung" spricht, sondern wir wählen nur jene aus, in denen er sich über die intellektuelle Erkenntnis am klarsten äußert. Oft sind nämlich seine Aussprüche darüber dunkel und geheimnisvoll, man ist sich dann nicht recht klar, ob er von der innern Erleuchtung der Gnade redet, oder ob er die göttliche Erleuchtung, welche die intellektuelle Erkenntnis ermöglichen soll, im Auge hat. Indem wir jene Stellen, die einen starken Zug ins Mystische haben, weglassen, dürfte nur um so besser ersichtlich werden, welche Rolle die göttliche Erleuchtung bei Augustin hinsichtlich der höhern Erkenntnis spielt.

Bereits in dem Buche De Magistro, wo die intellektuelle Erkenntnis derjenigen der Sinne gegenübergestellt wird, erwähnt der Kirchenvater *jenes innere Licht, das den innern Menschen erleuchtet und befähigt, das Intelligible* zu erkennen.[67]) In De lib. arb. nennt er die unveränderliche Wahrheit, die alles enthält, was unveränderlich wahr ist, und die nicht

[65]) De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. De Mag. c. 11 n. 38.

[66]) Foris admonet, intus docet. De lib. arb. II. 14 n. 38.

[67]) Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. De Mag. c. 12 n. 40.

dem einen oder andern allein angehört, sondern Gemeingut aller Menschen ist, die Unwandelbares erkennen, *ein Licht*, das auf wunderbare Weise zugleich geheim und öffentlich ist, indem es im Innern des Menschen *leuchtet* und zugleich allen gemeinsam ist.[68])

Ueber dieses Verhältnis der Seele und der unveränderlichen Wahrheit gibt uns Augustin wertvollen Aufschluß in De quaest. 83. qu. 46. Dort legt er zuerst dar, daß die Wesenheiten, nach denen die Dinge erschaffen worden sind, ewig und unveränderlich seien und im Intellekte des Schöpfers ruhen.[69]) Darauf betont er, die vernünftige Seele übertreffe alles, was von Gott erschaffen worden, und sie sei Gott am nächsten, wenn sie rein sei, und in dem Grade, als sie ihm in Liebe anhange, schaue sie, von ihm mit jenem *intelligiblen Lichte* gewissermaßen *durchströmt und erleuchtet*, nicht mit den körperlichen Augen, sondern mit ihrem vorzüglichsten und überragenden Teile, mit der Intelligenz, die Gründe, durch deren Anblick sie überglücklich werde.[70]) Von diesem Schauen der ewigen Gründe, das der Seele zuteil wird, wenn sie mit ihnen in Verbindung tritt, spricht Augustin auch in einer andern Schrift. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit melius hoc fieret quam illud: si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt.[71]) Allerdings fehlt hier das Moment der Erleuchtung, muß aber hinzugedacht werden, die vorige Stelle ist ein Beweis hiefür; dann schließt ja das Sehen auch notwendig das Licht in sich.

Nach einer andern Seite wird die Erleuchtung beschrieben in *De Trinitate XII. 2.* Die Seele vermöge, heißt es dort, wenn sie mit den ewigen Gründen in Verbindung ist, das Körperliche nach diesen Gründen

[68]) Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera continentibus cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter. De lib. arb. II. 12 n. 33; vgl. Storz, Die Philosophie des hl. Augustin, 63.

[69]) Sunt . . . ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. De div. quaest. qu. 46.

[70]) Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. De div. quaest. 83. qu. 46.

[71]) De lib. arb. III. 5 n. 13.

zu beurteilen.[72]) Der gleiche Gedanke kehrt in ähnlicher, aber in deutlicherer und ausgeprägterer Form in einer andern Schrift wieder: Quae vis (mentis) magna atque mirabilis mortalibus, praeter homini, animantibus nulla est; licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum: sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammomodo *irradiatur*, ut de his omnibus recte judicare possimus; nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus.[73])

Am klarsten und bestimmtesten spricht sich Augustin über die Natur der göttlichen Erleuchtung in jenen Stellen aus, in denen er die Wiedererinnerungslehre aufgibt und dafür eine neue Lösung für die Frage nach dem Ursprung der höhern Erkenntnis bietet. Diese Texte sind für die Beurteilung seiner Theorie über die intellektuelle Erkenntnis von besonderer Bedeutung, da er sie niedergeschrieben, als er auf der Höhe seines Denkens und Schaffens stand und in ihnen ausdrücklich Stellung nimmt zum Problem über den Ursprung der intellektuellen Erkenntnis. In *De Trinitate XII. 15.* sucht der Kirchenvater die Wiedererinnerungslehre Platons in folgender Weise zu ersetzen: vermöge der Natur, die der Geist des Menschen vom Schöpfer erhalten, stehe er mit den intelligiblen Dingen in einer solchen Verbindung, daß er sie in einem über sie ausgegossenen, eigentümlichen, unkörperlichen Lichte also schaue, wie das leibliche Auge mittels des *Lichtes,* für das es geschaffen ist, in der Körperwelt die körperlichen Dinge schaut.[74]) Aehnlich sucht Augustin in dem ersten Buche der Retractationes die intellektuelle Erkenntnis zu erklären. In dem einen Kapitel äußert er die Ansicht, daß jene, die aus bestimmten Wissensgebieten geschickt gefragt werden, und richtig antworten, obschon sie in den betreffenden Wissenschaften nicht bewandert seien, es deswegen vermögen, weil ihnen, je nach ihrer Fassungskraft, *das Licht der ewigen Vernunft* gegenwärtig sei, wo sie die unveränderlichen Wahrheiten schauen, und nicht deswegen, weil sie jene Kenntnisse ehemals inne gehabt und dann vergessen hätten, wie Platon und seine

[72]) Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus, secundum rationes incorporales et sempiternas. Quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundun eas possemus judicare de corporalibus. De Trin. XII. 2 n. 2; vgl.: Rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati. Ebd. c. 3.

[73]) De civ. Dei. XI. 27.

[74]) Potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculis carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. De Trin. XV. 15 n. 24.

Schüler geglaubt haben.[75]) Im andern Kapitel heißt es, man könne den Ursprung der intellektuellen Erkenntnis auch darauf zurückführen, daß die Seele vermöge ihrer intellektuellen Natur nicht bloß mit den intelligiblen, sondern auch mit den unveränderlichen Dingen in einem innigen Zusammenhang stehe, und zwar also, daß sie, wenn sie sich zu ihnen oder zu sich hinwende, insoweit richtig antworte, als sie dieselben erkennt.[76])

Fassen wir all diese Stellen, in denen von „Erleuchtung" die Rede ist, ins Auge, so muß sogleich der Einfluß Plotins auf Augustins Lehre von der höhern Erkenntnis auffallen. Von jener Anschauung Plotins, daß der Geist bei der Intuition die geistigen Dinge durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt, schaue,[77]) ist der Kirchenvater gewiß nicht weit entfernt, wenn er in der eben aus *De Trinitate* XII. 15 zitierten Stelle das intellektuelle Erkennen mit der Sinneserkenntnis vergleicht und sagt, daß auch die intelligiblen Dinge in einem gewissen unkörperlichen Lichte erkannt werden, ähnlich wie die sinnenfälligen Dinge nur im körperlichen Lichte wahrgenommen werden können. Einen ähnlichen Vergleich bringt er schon in *Sol. I. 8.*, wo er für die Erkenntnis des Intelligiblen eine erleuchtende Sonne fordert, entsprechend dem Lichte, das für die Erkenntnis des Sinnenfälligen notwendig ist. „Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur.[78]) Daß Gott selbst die im Reiche des Intelligiblen scheinende Sonne ist, ergibt sich aus dem, was Augustin unmittelbar im Anschluß an das vorige sagt: „Wie man an unserer irdischen Sonne drei Dinge unterscheiden kann: was ist, was glänzt und was erleuchtet, so hat auch Gott ein Sein und ist intelligibel und macht anderes erkennbar." [79]) Plotinisch ist auch die Ansicht Augustins, daß die Seele bei der intellektuellen Erkenntnis mit den ewigen, unveränderlichen Gründen bezw. mit der unveränderlichen Wahrheit,

[75]) Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis quantum id capere possunt lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni et talibus visum est. Retr. I. 4.

[76]) Fieri ... potest, ut hoc ideo possit (anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas movet, quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vere respondeat. Retr. I. 8.

[77]) Enn. V. 7, 8.

[78]) Solil. I. 8 n. 15.

[79]) Ebd.

die diese Gründe enthält, in Verbindung stehe. Allerdings wird der plotinische Gedanke von ihm „im christlichen Geiste umgeschmolzen".[80]) Der *νοῦς* Plotins fällt bei ihm zusammen mit der unveränderlichen Wahrheit oder mit der Weisheit, in der die unsichtbaren und unwandelbaren Gründe der Dinge sind.[81]) Wenn Augustin ferner mit Plotin die Ideen im Gegensatz zu Plato nicht als subsistierende Substanzen auffaßt,[82]) so verlegt er sie dagegen in den Intellekt des Schöpfers selbst[83]) und schiebt damit gleichsam den göttlichen *νοῦς* in das „Eine", d. h. in Gott hinein, während für Plotin der göttliche *νοῦς* etwas aus dem „Einen" Emaniertes, Unterschiedenes ist.[84])

Wenn Plotin die Natur der Illumination näher dahin bestimmt, daß die Seele gleichsam wie die Luft von dem Licht durchströmt werde, so teilt Augustin, wie wir gesehen, auch diese Auffassung, indem er lehrt, daß die Seele, die von dem göttlichen Lichte gleichsam durchströmt und erleuchtet sei, die ewigen Gründe erkenne.[85])

Nachdem wir beobachtet haben, wie die beiden Denker in manchen Punkten ihrer Lehre über die intellektuelle Erkenntnis ziemlich genau übereinstimmen, drängt sich die Frage auf: sind nach Augustin die Erkenntnisse auch wie nach Plotin schon in der Seele in potentia vorhanden oder werden sie ihr mit der Erleuchtung erst vermittelt? — J. Martin beantwortet diese Frage also: „Dès qu'il se met à écrire, saint Augustin enseigne la doctrine de l'innéité; et il s'y est toujours tenu."[86]) Dieser Ansicht schließt sich de Wulf an, indem er schreibt: „Unsere Ideen sind also (nach Augustin) angeboren".[87]) Es dürfte aber schwer sein, stringent zu beweisen, daß Augustin, nachdem er die Wiedererinnerungslehre aufgegeben, noch angeborene Ideen angenommen hat. Wenn Plotin aus dem *ἕν* den *νοῦς* emanieren läßt, der als Inhalt die Ideenwelt in sich faßt, und wenn aus dem *νοῦς* wieder die Seele durch

80) V. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, 574.

81) Una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per istam factae sunt. De civ. Dei. XI. 10.

82) Nach der Ansicht Augustins wäre für Plato der Mundus intelligibilis allerdings die ewige und unveränderliche ratio, durch die Gott die Welt erschaffen hat. Mundus quippe ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Retr. I. 3.

83) Vgl. oben S. 56. Vgl.: Has rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? De div. quaest. 83. qu. 46.

84) Enn. V. 1, 6. Vgl. Sassen F., De theoria cognitionis Plotini, 168.

85) Vgl. oben S. 56.

86) Jules Martin, Saint Augustin, 51.

87) De Wulf M., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 72.

Emanation hervorgeht, so liegt es für ihn nahe, ihr als Inhalt die λόγοι zu geben, die den Ideen des νοῦς entsprechen. Weil aber Augustin eine Emanation der Seele aus Gott nicht annimmt, so kommt für ihn jene Analogie, daß die Seele Erkenntnisse, wenn auch nur in potentia oder in confuso in sich enthalte, nicht in Betracht.

Zudem betont der Kirchenvater, daß die Seele das, was sie erkennt, *in einem „gewissen unkörperlichen Lichte schaue"*, oder *„in dem Lichte der ewigen Vernunft"*, oder daß sie *„durch eine gewisse geheimnisvolle Verbindung mit den ewigen Gründen"* ihre höhern Erkenntnisse erlange. So kommt sie zu den Normen, durch die sie über das Körperliche urteilt, indem sie in Kontakt tritt mit jenem Lichte, das die Tiere nicht zu schauen vermögen.[88]) So gewinnt sie den Begriff der Seele, indem sie in der unwandelbaren Wahrheit ihn schaut.[89]) Sofern die Seele von dem Lichte, mit dem und in dem sie die Erkenntnisinhalte aktuell empfängt, gleichsam durchströmt und erleuchtet wird, kann Augustin allerdings sagen: Aliud est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia *vel in se vel in illo* veraciter intellecta conspiciat.[90])

Wir sind übrigens der Ansicht, daß es Augustin selbst nie gelungen ist, sich zu einer ihn selbst vollständig befriedigenden Einsicht durchzuringen, wie denn eigentlich die intellektuelle Erkenntnis durch die göttliche Erleuchtung sich vollzieht. Die Ausdrücke *„in quadam luce"*,[91]) *„credibilius est"*,[92]) *„fieri potest"* [93]) und ähnliche, die er gebraucht, wenn er auf die intellektuelle Erkenntnis zu sprechen kommt, sind uns ein Beweis dafür.

Nachdem wir gezeigt haben, wie Augustin das Problem der intellektuellen Erkenntnis zuerst durch die Wiedererinnerungslehre Platons und dann in enger Anlehnung an Plotin durch die Theorie der göttlichen Erleuchtung zu lösen versucht hat, dürfte es bereits sehr fraglich sein, daß er die Lehre von der Abstraktion gekannt hat. Doch dieses muß ganz als ausgeschlossen erscheinen, wenn man in Betracht zieht, daß bei Augustin die *psychologischen Voraussetzungen* zur Abstraktionslehre fehlen. Diese hat zu ihrer tiefsten Grundlage die substantielle Vereini-

[88]) De civ. Dei XI. 27.

[89]) Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus: non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. De Trin. IX. 6 n. 9.

[90]) De Gen. ad l. XII. 31 n. 59.

[91]) De Trin. XII. 15 n. 24.

[92]) Retr. I. 4.

[93]) Ebd. I. 8.

gung von Leib und Seele. Nur wenn diese beiden Wesensteile in jenem innigen Verhältnisse zu einander stehen, wie es Aristoteles gelehrt hat, ist es verständlich, wie auch die höhere Erkenntnis mit der niedern in einem so wunderbaren Zusammenhange steht. Nun aber hat Augustin jene fundamentale Frage der Psychologie, wie wir dargelegt haben, ganz anders gelöst als der Stagirite. Deswegen weist bei ihm auch der ganze Aufbau seiner Erkenntnistheorie eine ganz andere Gestaltung auf. Bei Augustin ist das Sinnliche für das Entstehen der intellektuellen Erkenntnis nicht wie bei Aristoteles ein wahrhaft mitwirkendes Prinzip per modum causae materialis,[94]) sondern es hat höchstens nur äußerlich anregende Bedeutung. In einem Briefe an Augustin stellt Nebridius es als etwas von ihm Zugestandenes hin: Anima intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu *admonetur* potius quam aliquid accipit.[95]) Ebenso schreibt Augustin an Nebridius: die intellektuelle Erkenntnis vollzieht sich auf zweifache Weise: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum: aut *admonitione a sensibus*, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus esse corpus.[96]) Auch jene Stelle aus De libero arbitrio: Veritatis et sapientiae pulchritudo foris admonet, intus docet,[97]) bestätigt das von uns Gesagte.

In anderer Hinsicht steht das Sinnliche mit der intellektuellen Erkenntnis insofern in Beziehung, als der Geist mittels der Normen, mit denen er in Verbindung ist, oder vermöge des Lichtes, durch das er bestrahlt wird,[99]) darüber urteilt.

Bei dieser grundverschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, von niederer und höherer Erkenntnis ist es leicht erklärlich, warum Augustin die Lehre vom intellectus agens und intellectus possibilis ganz fremd ist. Wenn Willmann meint:[100]) „An den tätigen Verstand streift er (Augustin) in manchen Aeußerungen, wie in jener über das Erkennen“ „von Allem in einem gewissen Lichte seiner Art“, so erscheint uns diese Bemerkung in Hinsicht auf den eigentümlichen Charakter der ganzen Erkenntnistheorie des Kirchenvaters nicht zutreffend. Ferner ist begreiflich, daß die intellektuelle Erkenntnis bei Augustin *rein aktiven Charakter* hat, da sie ein bloßes Schauen oder Wahrnehmen der Erkenntnisinhalte ist, ermöglicht durch die göttliche Erleuchtung. Was

94) Gredt J., Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae, I. Bd., n. 494.
95) Ep. 7.
96) Ep. 13.
97) De lib. arb. II. 14 n. 38.
98) De Trin. XII. 2 n. 2.
99) De civ. Dei. XI. 27.
100) Geschichte des Idealismus, II. Bd., 302.

A. Schneider von Joh. von Salisbury sagt,[101]) daß „die aristotelische Deutung des intellektuellen Erkennens als eines Leidens des erkennenden Intellektes als einer passiven Potenz" ihm ferne liege, gilt in vollem Maße auch von Augustin.

Deswegen glauben wir in Rücksicht darauf, daß der augustinischen Erkenntnislehre einerseits eine große Verwandtschaft mit der plotinischen eigen ist, daß bei ihr anderseits die psychologischen Voraussetzungen zur Lehre von der Abstraktion nicht vorhanden sind, behaupten zu dürfen: *alle Wesenheiten bezw. Begriffe der Dinge werden* nach dem Kirchenvater *nicht durch Abstraktion aus dem Sinnlichen, sondern mittels der göttlichen Erleuchtung gewonnen.* Infolgedessen erscheint uns jene Ansicht als unhaltbar, daß nach Augustin wenigstens die Begriffe der empirischen Dinge, die s. g. ideae primitivae aus dem Sinnesmaterial abstrahiert werden, und daß man darum mit Recht bei diesem Denker von einer Abstraktion sprechen könne.[102]) Als noch verfehlter betrachten wir aber die Auffassung, wonach Augustins Erkenntnislehre im wesentlichen mit jener vom spätern Aristotelismus übereinstimme. Wenn Haffner und Stöckl mit Kleutgen zu beweisen suchten, Augustin lehre in bezug auf den Ursprung der höhern Erkenntnis nur was die spätern Scholastiker, so ließen sich diese Autoren offenbar von dem Bestreben leiten, zu zeigen, daß er in seinen philosophischen wie theologischen Anschauungen im großen und ganzen besonders für den Aquinaten maßgebend gewesen. Daher ihre oft sozusagen gewaltsame und willkürliche Umdeutung und Interpretation von Augustinustexten. Wir geben zu, daß mehrere Aussprüche des Kirchenvaters über das Erkenntnisproblem aristotelisch klingen. Aber wenn man die betreffenden Texte nicht rein für sich, gleichsam isoliert betrachtet, sondern sie in Beziehung bringt zur ganzen Geistesrichtung Augustins und auch zur Vorzeit, aus der letztere herausgewachsen ist, so kann unseres Erachtens aus keinem einzigen die aristotelische Erkenntnislehre herausgelesen werden.

Die Richtigkeit des zuletzt Gesagten soll an einer Anzahl von Texten beleuchtet werden, aus denen J. Hessen seine oben angeführte Ansicht zu beweisen sucht. Daß Augustin die Abstraktion schon gekannt habe, soll der Umstand andeuten, daß er dafür das Wort „trahere" gebraucht. In De Trin. XII. 1 n. 2. spricht er von Erkenntnismaterial, quae animus per sensum corporis *traxit.* Dieser Terminus erinnert allerdings an den scholastischen Ausdruck, wodurch jene geistige Operation bezeichnet wird; indes bei Augustin darf er durchaus nicht in diesem

[101]) Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury, 325.

[102]) Vgl. Hessen J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Aug., 52 f.

Sinne gefaßt werden. An der genannten Stelle wird bloß die Sinneserfahrung der intellektuellen Erkenntnis gegenübergestellt.

Wenn ferner Augustin das intelligible Denken in De Trin. XV. 12 n. 22. „ein inneres Sprechen" nennt, und uns in seinen Schriften auch der Terminus „verbum" begegnet, so darf daraus noch nicht gefolgert werden, es sei darunter die species expressa zu verstehen, die Augustin wie die Scholastiker durch Abstraktion bilde.

Nach Hessen spricht der Kirchenvater „auch in der unbefangensten Weise von Begriffen (notitiae), quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis".[103]) Allein „notitia" bedeutet in dieser Stelle nicht Begriff, sondern Sinnbild. Augustin setzt hier die partikulären Vorstellungen aus der äußern Erfahrung in Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis.

Von mehrern Begriffen soll Augustin sogar ausdrücklich erklärt haben, daß wir sie aus der Erfahrung durch Induktion und Abstraktion gewinnen, so z. B. den Begriff des Menschen, der Zeit. Daß in den zitierten Stellen (*De Trin.* XIII. 1 n. 2 u. 4; *De Trin.* XI. 10 n. 17; *ebd.* XII. 15 n. 25; *Conf.* XI. 23 n. 29) die Erfahrung als Bedingung zur Bildung gewisser Begriffe betont wird, geben wir zu; daß aber die Lehre von der Abstraktion darin enthalten sein soll, vermögen wir nicht zu erkennen.

Deutlich soll ferner in folgenden Worten von der Abstraktion die Rede sein: ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus.[104]) Doch wenn man den ganzen Satz, aus dem obige Stelle zitiert ist, durchliest, so bekommt man gerade den gegenteiligen Eindruck: eine allgemeine Erkenntnis, d. h. den Begriff von einem Dinge, bilden wir nach Augustin nicht aus der Erfahrung durch Abstraktion. Die Stelle lautet vollständig: Neque enim unquam oculis vidimus et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus.

Folgender Stelle, in welcher der aristotelische Abstraktionsprozeß ebenfalls angedeutet sein soll, wollen wir noch besondere Beachtung schenken: Sensus ... accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis.[105]) In diesem Texte ist wohl eine gewisse Aehnlichkeit mit der Erkenntnistheorie der Schule nicht zu verkennen; wenn man damit aber *De Trin.* XI. 3 n. 6. vergleicht: Pro illa specie corporis, quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem, quam per corporis sensum combibit anima; proque illa visione, quae foris erat, cum sensus ex corpore sensibili formaretur, succedit intus similis visio, cum ex eo quod memoria tenet, formatur acies animi, et absentia corpora cogitantur, so ist leicht ersichtlich, daß

[103]) De Trin. X. 10 n. 14.
[104]) Ebd. VIII. 6 n. 9.
[105]) Ebd. XI. 8 n. 14.

es sich hier wie dort nur um eine *sinnliche Vorstellung* handelt, und nicht um eine *begriffliche Erkenntnis.* Die partikuläre Vorstellung, die die Seele durch den Sinn aufgenommen, taucht aus dem Seelengrunde, der memoria, auf und wird von dem Blicke der Seele erfaßt: die Seele hat eine einzelne Vorstellung. Daß hier nicht die *begriffliche* Erkenntnis gemeint sein kann, ergibt sich aus dem Nachsatz; im Begriffe werden ja nicht *abwesende* Körper *vorgestellt,* sondern es wird das Wesen *gedacht.*

Hessen sucht endlich die Ansicht, wonach der Kirchenvater das Intelligible in den Dingen durch Abstraktion heraushebt, durch einen Text aus *Conf.* X. 6 n. 9 f. zu erhärten: Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, *species* eorum. Der Kirchenvater, wird gesagt, richte „Fragen an die Dinge", um dadurch in ihr übersinnliches Wesen einzudringen, und die Dinge antworten ihm auf seine Fragen, und zwar tun sie dies durch ihre Wesensform.

Hierzu bemerken wir zunächst, daß der Terminus „species" hier nicht „Wesensform" besagt, sondern „Schönheit", „Pracht". Es ist dies leicht ersichtlich aus der Frage, die Augustin etwas vorher an Gott stellt: Quid autem amo cum amo te? Non *speciem* corporis, nec *decus* temporis neque *candorem* lucis. Diese Schönheit der Dinge wie ihr Gutsein vermittelt uns nach Augustin allerdings das Wesen der Dinge, indes nicht durch Abstraktion, sondern auf einem ganz andern Wege. Die Schönheit der Naturdinge regt uns an zur Rückkehr in unser Inneres. Hier in unserm Innern erkennen wir die Idee des Schönen, in der sich die intelligible Wesenheit Gottes offenbart, und so erfassen wir Gottes Wesen. In Gott aber, d. h. in der ewigen Wahrheit, aus der alles Zeitliche geschaffen ist, schauen wir die Ideen der Dinge.[106])

Aus dieser Kritik ergibt sich, daß keine der von Hessen angeführten Stellen als ein stringenter Beweis dafür gelten kann, daß Augustin die Wesenheiten aus dem Sinnlichen durch Abstraktion erkennt. Zum gleichen Ergebnis würden wir auch gelangen, wenn wir die Texte, auf Grund derer ältere Autoren die Abstraktion bei unserm Kirchenvater annahmen, einer eingehendern Prüfung unterzögen, wovon wir aber absehen. Es soll hier nur noch dargelegt werden, wie jene Lehre Augustins, daß Gott die Sonne der Geister ist, und daß wir in diesem Lichte alle Wahrheit erkennen, zu deuten ist. Nach Stöckl will der Kirchenvater damit sagen, daß unsere Vernunft, „durch welche wir die Wahrheit erkennen, eine Partizipation der göttlichen Vernunft ist", und daß wir nicht imstande wären, „die Erkenntnis der Wahrheit durch Abstraktion von den Dingen zu empfangen, wenn Gott uns durch die intellektuelle Fähigkeit

[106]) Conf. XI. 8 n. 11.

unserer Seele keinen Anteil an dem unerschaffenen Lichte, in dem alle Ideen enthalten sind, verliehen hätte." [107]) Allein diese Auffassung liegt Augustin fern; denn wiederholt betont er, daß für die menschliche Seele, damit sie das Intelligible erkennen kann, eine *objektive, aktuelle* Erleuchtung von seiten Gottes als notwendige Bedingung erfordert ist. Wir erinnern nur an den Vergleich der intellektuellen Erkenntnis mit der Sinneserkenntnis in *Solil.* I. 8 und *De Trin.* XII. 15. Sodann unterscheidet unser Kirchenvater jenes Licht, wodurch die intellektuelle Erkenntnis möglich wird, sehr scharf von der Seele. Aliud est autem ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet.[108]) Diesen Unterschied zwischen Seele und Licht hebt Augustin auch in De civ. Dei hervor. Dort findet er die Lehre Plotins, daß Gott für die himmlischen Wesen wie für uns die Quelle für das glückselige Leben und für das Licht der Erkenntnis sei, in Uebereinstimmung mit Joh. 1, 6 ff., und bemerkt dazu: In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem, vel intellectualem, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.[109]) Endlich legt der Kirchenvater diesem Lichte Eigenschaften bei, die nur dem göttlichen Lichte, nicht aber der menschlichen Vernunft zukommen: Hoc ergo lumen, ubi haec cuncta dijudicantur, non utique, sicut hujus solis et cujusque corporei luminis fulgor, per localia spatia circumquaque diffunditur mentemque nostram quasi visibili candore illustrat, sed *invisibiliter et ineffabiliter et tamen intelligibiliter lucet tamque nobis certum est, quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspicimus.*[110])

[107]) Vgl. Geschichte der christl. Philosophie z. Z. der Kirchenväter, 310 f.

[108]) De Gen. ad l. XII. 31 n. 59.

[109]) a. a. O. X. 2.

[110]) Ep. 120 n. ad Consent. – Nach dem Gesagten ist auch falsch, was v. Endert schreibt: „Unter diesem Lichte bezeichnet er (Augustin) ein Accidens der intellektuellen Substanz. Der Geist selbst, insofern er Wahrheit manifestiert, ist dieses Licht." „Augustin hat hiedurch seine frühere Auffassung, nach welcher er das Intelligible in uns unmittelbar auf Gott als das wirkende Prinzip desselben zurückführte, modifiziert; das Wirken dieses höchsten Prinzips denkt er jetzt vermittelt durch ein als Accidens an der Seele haftendes geistiges Licht" („Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit", 197).

Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ergibt sich ferner daraus, daß jene Schriften, auf die sich v. Endert stützt, viel früher verfaßt worden sind als De Trinitate und die Retractiones. Letztere sind sodann für die Beurteilung der augustinischen Erkenntnislehre in erster Linie maßgebend. Endlich sei bemerkt, daß das „lumen aeternae rationis" (Retr. I. 4) gewiß nicht ein Accidens der Seele sein kann.

Wenn Stöckl bei seiner Ansicht über Augustins Lehre von der intellektuellen Erkenntnis auf die spätere Scholastik sich beruft, so ist es richtig, daß sie viele Aussprüche des Kirchenvaters in aristotelischem Sinne deutete [111]) oder sie auch benützte, um ihre eigenen Gedanken in dieselben einzukleiden. Aber es lag eben nicht in ihrer Absicht, mit dem großen Denker auf dem Wege der Kritik sich auseinanderzusetzen. Manche Scholastiker, wie der hl. Thomas, suchten vielmehr die Gegensätze zwischen Augustin und der eigenen Ansicht gewöhnlich auszugleichen und die Autorität des großen Kirchenvaters für die vertretene Schulmeinung anzurufen. Die Polemik aber, die darob gegen Thomas, der Augustin anders ausgelegt hatte als die Franziskanerschule, von Roger Marston, Mathäus von Aquasparta [112]) und andern geführt, die gewaltige Schlacht, die zwischen Augustinismus und Aristotelismus vor allem auf erkenntnistheoretischem Gebiete geschlagen wurde, ist ein nur zu deutlicher Beweis dafür, daß Stöckl eine allzu kühne Behauptung ausgesprochen, wenn er sagt: „Welches der wahre Sinn der augustinischen Erkenntnistheorie sei, das hat die spätere Scholastik allein richtig erfaßt."

B. Die Erkenntnis der Existenz Gottes.

Unser Einblick in die Natur der intellektuellen Erkenntnis Augustins dürfte noch bedeutend vertieft werden, wenn wir darlegen, wie nach seiner Ansicht die Existenz Gottes erkannt wird. Denn es wird sich zeigen, daß er dieses Problem in einer Weise löst, die für seine Erkenntnistheorie ganz charakteristisch ist. Um dem Leser selbst es zu ermöglichen, den eigenartigen Weg genau zu verfolgen, auf dem der Kirchenvater durch die Erkenntnis von den Geschöpfen zu Gott aufsteigt, werden wir die einschlägigen Stellen etwas ausführlicher wiedergeben.

Ex professo behandelt Augustin die Frage, wie Gott erkannt wird, im zweiten Buche De libero arbitrio.[113]) Ihre Erörterung mit Evodius beginnt er damit: wir hätten bei aller Furcht zu irren doch die unerschütterliche Gewißheit des Bewußtseins, daß wir sind, leben und denken. Sodann leitet er den Aufstieg zu Gott durch den Hinweis ein, daß die Dinge ihrem Sein nach verschieden abgestuft seien. Das Tier, sagt er, steht höher als der Stein, weil ihm das Leben zukommt; der Mensch erhebt

111) Vgl. „Die Theorie des scholastischen Aristotelismus wird (von ihr) in die Aussprüche Augustins unbedenklich hineingelegt." v. Hertling, Augustinuszitate, 593.

112) Grabmann M., Thomas von Aquin, 122 ff.

113) Quaeramus . . . quomodo manifestum est Deum esse. De lib. arb. II. 3 n. 7 ff.; vgl. c. 6 n. 13.

sich durch das Denken über das Tier;[114] unter den Sinnen, mit denen wir ausgestattet sind, steht der innere Sinn über den äußern; über die Sinne aber erhebt sich als etwas Vorzüglicheres die Vernunft.[115] Nachdem Augustin in dieser Weise über die nach ihrer Vollkommenheit verschiedenen Dinge gleichsam stufenweise wie auf einer Leiter bis zum Vermögen der Vernunft sich erhoben, stellt er an Evodius die Frage: gibt es vielleicht noch etwas Vorzüglicheres als die menschliche Vernunft?[116] Und wenn ja, dürfen wir dies Gott nennen? Evodius antwortet: wir dürfen jenes, was besser ist als das Vorzüglichste in unserer Natur, noch nicht Gott nennen; denn mir scheint, wir dürfen nicht schon das Gott nennen, im Vergleich zu dem unsere Vernunft etwas Geringeres ist, sondern erst jenes, im Vergleich zu dem es nichts Höheres gibt. Darauf erwidert Augustin: wenn das, was unsere Vernunft überragt, ewig und unveränderlich ist, im Gegensatz zu dem Körperlichen, dem Lebendigen und der Vernunft selbst, wenn die Vernunft nicht *mittels eines körperlichen Sinnes*, sondern durch sich selbst etwas erfaßt, was ewig und unveränderlich ist und zugleich erkennt, daß dies über ihr steht, so muß sie dies als ihren Gott erkennen.[117] Hiezu bemerkt Evodius von neuem, er halte jenes Wesen für Gott, im Vergleich zu dem es nichts Höheres gebe. Gut, sagt Augustin, ich werde nun beweisen, daß es etwas über der Vernunft gibt, was du entweder selbst für Gott hältst, oder wenn es etwas Höheres als dies geben sollte, so wirst du doch zugeben, daß Gott existiert. In jedem Falle aber wird das Dasein Gottes erwiesen sein.[118]

Augustin bereitet nun auf den Beweis, daß es über der Vernunft etwas Höheres gibt, dadurch vor, daß er zeigt, wie die Sinne einem jeden

114) Ebd. c. 3 n. 3.

115) c. c. 5 ff.

116) Cum ergo eam naturam quae tantum est, nec vivit nec intellegit, sicuti est corpus exanime, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam vivit, nec intellegit, sicuti est anima bestiarum: et rursus hanc praecedat ea, quae simul est et vivit et intellegit, sicuti in homine mens rationalis, num arbitraris in nobis, id est, in iis, in quibus natura nostra completur, ut homines simus, aliquid inveniri posse praestantius, quam hoc quod in his tribus tertio loco posuimus? De lib. arb. II. 6 n. 13.

117) Quae si nullo adhibito corporis instrumento, nec per tactum, nec per gustum, nec per olfactum, nec per aures, nec per oculos, nec per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid, et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. Ebd. n. 14.

118) E. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. A. Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid hujusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego quod promisi esse supra rationem, eodem ipso adjuvante monstravero. De lib. arb. II. 6 n. 14.

individuell eigen sind, ein Objekt aber von vielen gemeinsam wahrgenommen werden kann.[119]) Indem er dies auf das Gebiet der Vernunfterkenntnis anwendet, bemerkt er: die Vernunft ist jedem individuell eigen, aber ebenso gibt es hier Objekte, die alle Denkenden gemeinsam erkennen.[120]) So ist *der Begriff* und *die Wahrheit der Zahlen* jedem Denkenden gemeinsam.[121]) Mit der *Weisheit* verhält es sich nicht anders. Das zeigt sich darin, daß, wenn die Bestrebungen, in denen die Menschen sich weise dünken, auch noch so verschieden sind, die Weisheit für sie doch nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten wird. Denn mag das Streben des einen auf zeitlichen Erwerb und irdischen Besitz gerichtet sein, das Streben eines andern auf die Erforschung der Wahrheit, indem er das Geld und überhaupt solche zeitliche Dinge verachtet, mag der eine sich nicht Muße gönnen, um die Wahrheit zu suchen und sich an ihr zu erfreuen, sondern in einem tätigen Leben der Menschheit dienen; mag ein anderer wieder beides miteinander verbinden, mag es noch so viele Philosophenschulen geben, alle streben doch das Gute an und fliehen das Uebel. Man könnte nun freilich Bedenken tragen, ob die Weisheit wirklich *eine* und deswegen allen Menschen *gemeinsam* ist; denn die einzelnen betrachten ganz verschiedene Dinge als das höchste Gut. Wenn aber das höchste Gut nicht für alle Menschen dasselbe ist, dann auch nicht die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird, dann aber auch nicht die Weisheit, weil ja diese nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird. Allein, wenn auch die Menschen ganz verschiedene Dinge als ihr höchstes Gut betrachten, so folgt daraus dennoch nicht, daß es mehr als eine Weisheit gebe, in der sie das höchste Gut schauen. Denn gleichwie die Menschen im Lichte der Sonne verschiedene Dinge sehen, und jeder von ihnen nach seinem Belieben auswählt, so strebt auch jeder einzelne nach jenem Dinge, das er in der *einen* Weisheit als sein höchtes Gut betrachtet.[122])

Diese *eine* Weisheit ist nun allen Menschen *gemeinsam.* Denn wenn wir erkennen, daß es eine Weisheit oder daß es Weise gibt und daß alle Menschen glücklich sein wollen, so erkennen wir dies, ohne daß wir einander die Gedanken mitteilen. Dies ist aber nur möglich, weil ein und dasselbe Wahre, das verschiedene Menschen, jeder mit seiner individuellen Vernunft erfassen, ihnen gemeinsam ist. Aehnlich verhält es sich mit vielen andern Wahrheiten. Jeder weiß, daß man gerecht leben, jedem

[119]) Ebd. II. 7 n. 15.
[120]) Ebd. c. 8 n. 20.
[121]) Ebd. n. 23 f.
[122]) De lib. arb. II. 9 n. 25 ff.

das Seine geben muß, daß das Gute dem Schlechten vorzuziehen ist. Solche und ähnliche Wahrheiten, die unveränderlich der Betrachtung aller zugänglich sind, kann keiner mit Recht sein persönliches Eigentum nennen, da alles Wahre derart ebensosehr eines ist und allen gemeinsam, als es wahr ist.[123]) So wahr und unveränderlich also die Gesetze der Zahlen, so wahr und unwandelbar liegen auch die Grundsätze der Weisheit vor dem geistigen Blicke aller.[124])

Wenn es sich aber so verhält, so können wir, obschon uns nicht klar ist, in welch näherm Zusammenhang Zahl und Weisheit zueinander stehen,[125]) nicht zweifeln, daß es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die alles dies, was unwandelbar wahr ist, in sich befaßt, und diese ist nicht dein noch mein, noch ist sie Eigentum irgendeines Menschen. Sie ist vielmehr für alle, die unwandelbar Wahres erkennen, ein Licht, das in wunderbarer Weise geheim und öffentlich leuchtend, wie ein Gemeingut gegenwärtig ist.[126])

Diese Wahrheit nun, in der wir so Vieles erkennen, kann entweder vorzüglicher sein als unser Geist oder ihm gleich sein oder unter ihm stehen. Wenn sie aber unter ihm stünde, so würde sie nicht die Norm unseres Urteils sein, sondern wir würden über sie urteilen, wie wir über das Körperliche, weil es unter uns steht, oder über die Seelen urteilen. Wenn die Wahrheit aber unserm Geiste gleich wäre, dann wäre sie auch selber wandelbar wie unser Geist. Sie bleibt aber immer dieselbe, nimmt nicht zu, wenn wir sie mehr, nimmt nicht ab, wenn wir sie weniger erfassen, sondern unversehrt und unvermindert erfreut sie jene, die sich zu ihr hinwenden, mit ihrem Lichte, straft diejenigen, die sich von ihr abwenden, mit Blindheit. Beurteilen wir nicht auch unsern Geist nach ihr, während wir sie selbst in keiner Weise beurteilen können? Wenn deshalb die Wahrheit nicht unter unserm Geiste steht, noch ihm gleich ist, so muß sie höher stehen als er und vorzüglicher sein.[127])

Damit ist der Beweis, erklärt Augustin dem Evodius, den ich dir zu leisten versprochen, erbracht, nämlich: es gebe etwas, das über unserm Geiste und unserer Vernunft steht,[128]) und das ist die Wahrheit. Du aber hast zugegeben, wenn es nichts mehr darüber hinausgebe, dies als Gott anzuerkennen. Mit diesem Zugeständnis gab ich mich zufrieden. Denn, wenn es etwas gibt, was über der Wahrheit ist, so ist dies Gott; wenn

123) Ebd. c. 10 n. 28; vgl. v. Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 134.

124) Ebd. n. 29.

125) Ebd. c. 11 n. 32.

126) De lib. arb. II. 12 n. 33.

127) Ebd.

128) Ebd. c. 13 n. 35.

dies nicht zutrifft, so ist die Wahrheit selbst Gott. In jedem Falle also ist bewiesen, daß Gott existiert.[129])

Bevor wir diesen Beweis besprechen, geben wir eine Erörterung Augustins wieder, die den gleichen nur etwas anders gearteten Gedankengang aufweist. Während der Kirchenvater im vorigen Beweise zu einer Wahrheit gelangt, die über dem Geiste eines jeden ist, findet er hier ein höchstes, unveränderliches *Gesetz aller Künste,* das mit der Wahrheit identisch ist.

Wir wollen sehen, sagt er,[130]) inwiefern die Vernunft aufsteigen kann vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom Zeitlichen zum Ewigen. Denn nicht zweck- und gedankenlos darf man die Schönheit des Himmels, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes und überhaupt all die Wunder der Schöpfung betrachten. Indem wir diese Dinge beobachten, soll nicht bloß die eitle und vergängliche Wißbegierde befriedigt werden, sondern wir sollen dadurch zum Unvergänglichen und immer Bleibenden aufsteigen. Nun weist Augustin wie in De libero arbitrio II c. 3 ff. darauf hin, daß das Tier einen Vorrang vor dem Körperlichen habe, der Mensch aber beide überrage, und fährt dann fort: [131]) wenn das vernünftige Leben sich selbst Richtschnur und Maß der Beurteilung wäre, dann gäbe es allerdings keine vorzüglichere Natur. Aber dies kann nicht sein. Die vernünftige Seele ist ja veränderlich, erscheint bald verständig, bald unverständig; jenes Gesetz aller Künste aber, wonach wir die verschiedensten Dinge bemessen und beurteilen, ist unwandelbar.[132]) Da es durchaus unveränderlich ist, im Gegensatz zum irrtumsfähigen und daher veränderlichen Menschengeiste, der es zu erfassen vermag, so ergibt sich daraus, daß es das über unserm Geiste stehende Gesetz ist, das *Wahrheit* heißt.[133]) Diese über unserer vernünftigen Seele stehende unveränderliche Natur aber ist Gott.[134])

Blicken wir auf diese Erörterungen zurück, so sehen wir, daß Augustin auf einem ganz andern Wege zur Erkenntnis gelangt als Thomas. Indem er die Existenzformen des Kosmos, die mannigfaltig abgestuft sind und die verschiedenen Tätigkeiten und Kräfte im Menschen

[129]) Ebd. c. 15 n. 39. In ähnlicher Weise erkennt Augustin in De Trin. VIII. 3 auf Grund der allen gemeinsamen Idee des Guten das Urgute, d. h. Gott.

[130]) De ver. rel. c. 29 n. 52 f.

[131]) Ebd. c. 30 n. 54 f.

[132]) Ebd.

[133]) Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Ebd. n. 56.

[134]) Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse. Ebd. c. 31 n. 57.

miteinander vergleicht, erhebt er sich allmählich in das Gebiet des vernünftigen Lebens, das das höchste im Universum ist. Auf dieser Stufe angekommen, macht er die Beobachtung, daß alle vernünftigen Wesen unabhängig von der Sinneserfahrung die unwandelbare Wahrheit bezw. das Gesetz aller Künste, das mit der Wahrheit identisch ist, erfassen. Indem er diese Wahrheit, weil unveränderlich, als über der Seele stehend, denkt und sie, die zunächst erst eine Abstraktion, ein *Allgemeinbegriff* ist, unvermerkt *hypostasiert*, gelangt er unmittelbar, ohne Beweis auf Grund des Kausalitätsprinzips, zum Urgrund aller Wahrheit. Diese *Hypostasierung eines Allgemeinbegriffs,* wie sie der Kirchenvater in seinen Schriften noch vielerorts[135]) vollzieht, ist wohl auf den Einfluß der platonischen Philosophie zurückzuführen, der es eigen ist, Ideen zu hypostasieren.

Einen ähnlichen Weg, um das Dasein Gottes zu erkennen, schlägt Augustin in den Confessiones[136]) ein. Die Betrachtung der verschiedenen Dinge führt ihn stufenweise von der Außenwelt in sein Inneres. In dieses dringt er sodann immer tiefer ein und schreitet über die verschiedenen Kräfte der Seele hinaus, bis er bei jenem Punkte anlangt, wo das Innerste des Menschengeistes mit einer über ihm stehenden Macht verkettet ist. „Was ist mein Gott? Ich fragte die Erde, und sie sprach: ich bin es nicht, und alles, was auf ihr ist, bekannte das gleiche. Ich fragte das Meer und die Abgründe und das Gewürm, das darinnen lebt, und sie antworteten: wir sind nicht dein Gott, *suche über uns.* Ich fragte die wehenden Lüfte, und der ganze Luftraum mit seinen Bewohnern antwortete: Anaximenes irrt, ich bin nicht Gott. Und ich sprach zu all den Dingen, die sich meinen körperlichen Sinnen darbieten: ihr sagtet von meinem Gott, daß ihr es nicht seid, so sagt mir etwas von ihm. Und sie riefen mit lauter Stimme: er hat uns erschaffen. Meine Frage bestand in sinnender Betrachtung, und ihre Antwort war ihre Schönheit. *Und ich wandte mich zu mir selbst* und sprach zu mir: wer bist denn du? Und ich antwortete: ein Mensch. Denn siehe, aus Leib und Seele bestehe ich, das eine ist äußerlich, innerlich das andere. Von welchem dieser beiden aus soll ich meinen Gott suchen, den ich bereits in den Körpern suchte, so weit ich nur die Strahlen meiner Augen als Boten senden konnte. Doch besser ist mein innerer Mensch. Denn ihm als ihrem Vorsteher und Richter erstatteten alle körperlichen Boten Bericht über die Antworten des Himmels und der Erde und aller Dinge, die darin sind, und sprachen: wir sind nicht Gott, sondern er hat uns erschaffen. Der innere Mensch hat dies erkannt durch den Dienst des äußern, ich, der innere, habe dies erkannt, ich, der Geist, durch die Sinne meines Kör-

[135]) Solil. I. 15 n. 28 f.; vgl. c. 17 n. 31; De ver. rel. n. 66.
[136]) Conf. X. 6 n. 8 bis c. 27.

pers.“ [137]) Darauf wendet sich Augustin zur Seele und spricht: „Schon du bist besser, meine Seele, denn du durchdringst mit deiner Kraft die Masse des Körpers und verleihst ihm das Leben, was kein Körper einem andern zu verleihen vermag.“[138]) „Was liebe ich also, wenn ich Gott liebe? Wer ist der, der noch über das Haupt meiner Seele erhaben ist? *Durch meine Seele selbst will ich zu ihm hinaufsteigen.* Ich will hinausgehen über jene meine Kraft, durch die ich dem Körper verbunden bin und ihn mit Lebenskraft durchdringe. Nicht durch diese Kraft finde ich meinen Gott; denn sonst fänden ihn ‚Roß und Maultier, die keinen Verstand haben‘; [139]) ihren Körper belebt ja die nämliche Kraft. In mir ist noch eine andere Kraft meiner Natur. Durch sie hat mein Körper nicht bloß Leben, sondern auch Empfindung und Wahrnehmung.“ [140]) „... Hinausgehen will ich auch über diese Kraft meiner Natur und stufenweise zu dem aufsteigen, der mich geschaffen. Und ich gelange in die weiten Gefilde und Paläste der Memoria.“ [141]) „Aber auch über diese meine Kraft will ich hinausgehen, die Memoria heißt, um dich zu berühren, von wo aus man dich berühren kann, und mich an dich festklammern, von wo aus man sich an dich festklammern kann.“ [142]) „Während *alles dem Wandel unterliegt, bleibst du selbst unwandelbar über allem* und hast dich gewürdigt, in meinem Gedächtnisse zu wohnen.“ [143]) „Wo also habe ich dich gefunden, daß ich dich kennen lernte, als *nur in dir über mir,*“ [144]) in der Wahrheit, die über allen waltet.[145])

Fassen wir diese Stellen ins Auge, in denen Augustin uns erklärt, wie er von den Geschöpfen in seine Innenwelt und von da zu Gott aufsteigt, so sehen wir, daß die geschaffenen Dinge, in denen sich die göttliche Weisheit und Schönheit offenbart, nicht die Grundlage sind, von der aus sich sein Geist wie der des Aquinaten *mittels Abstraktion und Schlußfolgerung* zum Schöpfer aufschwingt. Es scheint vielmehr, daß der Kirchenvater in jenem Aufsteigen durch die verschiedenen Seins- und Lebenssphären, in jener von der Außen- zur Innenwelt übergehenden, sich mehr und mehr verinnerlichenden Betrachtung den Weg erblickt, auf dem es gelingen soll, zu einer *unmittelbaren Verbindung* mit jener über dem

[137]) Conf. X. 6 n. 9.
[138]) Ebd. n. 10.
[139]) Ps. 31,9.
[140]) Conf. X. 7 n. 11.
[141]) Ebd. c. 8 n. 12.
[142]) Ebd. c. 17 n. 26.
[143]) Ebd. c. 25 n. 36.
[144]) Ebd. c. 26 n. 37.
[145]) Vgl. ebd. — In ähnlicher, aber kürzerer Form ist Augustins eigentümlicher Gedankengang der Gotteserkenntnis in Conf. VII. 17 n. 23 enthalten. Vgl. auch De div. quaest. 83. qu. 45.

Geiste stehenden unveränderlichen Wahrheit zu gelangen.[146]) Die Dinge der Außenwelt haben nur den Geist zur Rückkehr in sich selbst anzuregen,[147]) damit er die unwandelbare Wahrheit nicht *erschließe,* sondern *unmittelbar erfasse.* Daraus ergibt sich, daß auf diese Art von Gotteserkenntnis die Worte des Apostels im Römerbriefe (I. 20) in einem ganz andern Sinne Anwendung finden, als auf den kausalen Gottesbeweis.[148])

Setzen wir nun Augustins Lehre von der Erkenntnis des Daseins Gottes mit seiner Erkenntnislehre im allgemeinen in Beziehung, so zeigt sich zwischen beiden eine innige Harmonie. Wir weisen nur darauf hin, daß das Sinnliche hier für die Gotteserkenntnis die gleiche nebensächliche Rolle spielt wie bei der intellektuellen Erkenntnis, indem es den Geist nur anregt, in sich selbst einzukehren. Hier wie dort tritt die Seele in eine gewisse geheimnisvolle, unmittelbare Verbindung mit Gott. Haben wir früher festgelegt, daß für Augustin in bezug auf die Lehre von der intellektuellen Erkenntnis Plotin im wesentlichen maßgebend gewesen ist, so findet sich das Vorbild für seine Lehre von der Gotteserkenntnis ebenfalls in der neuplatonischen Spekulation, die dem, der sich vom Sinnlichen zurückzieht, sich in sich selbst versenkt, sich über das Sinnliche hinaus zum Intelligiblen aufschwingt, als Ziel dieser Erhebung die un-

[146]) Malebranche und die spätern Ontologisten erblickten in manchen Augustinustexten, in denen von der Gotteserkenntnis oder von der Erkenntnis im allgemeinen die Rede ist, eine Begründung ihres Systems. Doch mit Unrecht; denn daß es im gegenwärtigen Leben eine direkte Gotteserkenntnis gibt, wird von Augustin wiederholt abgelehnt (Ep. 147. Prooem. n. 3; c. 6 n. 18; Ep. 112 ad Italic. n. 2. Vgl. v. Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit, 158, Anm. 1). Weder mit dem körperlichen noch mit dem geistigen Auge vermögen wir nach seiner Ansicht Gott zu sehen. Der an den Körper gefesselte Geist kann nur durch eine von Gott bewirkte Loslösung vom Körperlichen und durch eine Offenbarung Gottes im Innern zu jener Anschauung geführt werden (Ep. 147. c. 13 n. 31; De Gen. ad l. XII. 27 f. n. 55. Vgl. von Endert, a. a. O.). Wenn der Kirchenvater von einem Schauen der „ewigen Gründe" (De div. quaest. 83. qu. 45), „des unkörperlichen Lichtes" (De civ. Dei XI. 27) spricht, so müssen solche Aeußerungen unter Berücksichtigung der klassischen Texte in De Trin. XII. 15 n. 24 und in Retr. I. 4 u. 8 beurteilt werden. Darnach ist jenes Licht nur das Mittel, durch das die Ideen oder rationes aeternae erkannt werden; Gott selbst aber wird dabei nicht geschaut. Vgl. auch L. Schütz, D. Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata. Münster 1867. R. Spinnael, St. Augustin et l'Ontologisme, in: Revue Augustinienne 1904. II. 596 ff.; Portalié a. a. O. 2335.

[147]) Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur. Conf. XI. 8 n. 70; Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. De ver. rel. c. 39 n. 72; vgl. De lib. arb. II. 14 n. 33; c. 16 n. 41.

[148]) Vgl. van Endert, „Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit. 159

mittelbare Erfassung eines unendlichen, geistigen Lichtes, des Urquells alles Intelligiblen, der Urwahrheit, verspricht.

Gerade dieser typische Charakter von Augustins Erkenntnis der Existenz Gottes ist uns ein Beweis der vom Philosophen v. Hertling geäußerten Ansicht: „Einleuchtend aber ist, daß es für Augustin eines besondern Beweises für das Dasein Gottes nicht bedarf. Wohl bekennt er sich an vielen Stellen zu dem Ausspruche des Apostels Paulus im Römerbriefe, daß die Schönheit der sichtbaren Schöpfung Zeugnis ablege für ihren unsichtbaren Schöpfer, aber er entwickelt ihn nicht in der Weise der Spätern. Er geht nicht aus von dem Axiome der Kausalität, das uns nötigt, jedes Gewordene auf eine Ursache zurückzuführen, um die Gesamtheit des Gewordenen, die Welt, als die Wirkung einer obersten und letzten Ursache zu fassen. Ein solcher Beweis, der uns zwingt, gleichsam auf einem Umwege Gottes Dasein anzuerkennen, ist nicht nach seinem Sinne.“ [149]) Zu diesem Urteil bemerkt Hessen: „Die Begründung für das Fehlen des kosmologischen Arguments bei Augustin, die in dem letzten Satze liegt, ist nun aber nicht so einleuchtend, daß das auf ihr aufgebaute Urteil nicht eine starke Erschütterung erlitte, wenn man bei einem andern der neuern Autoren den Satz liest: ‚Augustinus kennt... noch einen zweiten Weg (der Gotteserkenntnis), der unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes von den Dingen ausgeht.‘ [150]) Auf die Frage: hat Augustin das Kausalprinzip zu einem Gottesbeweise verwandt? werden wir füglich mit einem Distinguo antworten. Ausdrücklich oder gar schulmäßig wendet der Kirchenvater das Kausalgesetz nicht an; aber faktisch liegt ein kausaler Gottesbeweis vor“ [151]) Den letzten Gedanken spricht auch Mausbach [152]) aus in seinem Werke über „Die Ethik des hl. Augustinus“ und verweist auf *Conf.* VII. n. 16; 23; 26. Wir haben schon an anderer Stelle betont,[153]) daß in dieser Kontroverse zwei Fragen auseinander zu halten sind, erstens: hat Augustin *faktisch* Gottes Existenz unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes bewiesen? oder, mit andern Worten: hat Augustin *selber* auf Grund eines kausalen Gottesbeweises Gott erkannt? und zweitens: läßt sich aus gewissen Stellen seiner Schriften *für uns* ein kosmologischer Gottesbeweis formulieren? Die erste Frage ist zu verneinen, die zweite zu bejahen. Der Kirchenvater hat das Kausalgesetz wohl gekannt, aber er hat es nach unserer Ansicht nie angewandt, um mittels desselben von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen. So hebt er in *Conf.* VII. 10 n. 16 wohl nur die Erhabenheit

149) v. Hertling, Augustin, 43.
150) Baumgartner M., Augustinus (Große Denker I.), 266.
151) Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin, 47 f.
152) a. a. O. 91.
153) Philos. Jahrb. 1917, 222.

des Schöpfers über dem Geschöpfe hervor. In *Conf.* VIII. 17 n. 23 finden wir seinen beliebten Aufstieg von den Geschöpfen zu Gott, wie wir ihn oben charakterisiert haben; in *Conf.* VII. 20 n. 26 betont Augustin, wie sich aus dem Zusammenhang und aus dem Vergleich mit einer andern Stelle[154]) ergibt, nur die vollständige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Darum bemerken wir zum Schluß: man kann wohl in diese und ähnliche Augustinustexte einen kosmologischen Gottesbeweis hineinlegen, aber der Kirchenvater selbst hat in ihnen tatsächlich das Dasein Gottes nicht zu beweisen beabsichtigt.[155])

C. Die Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis.

Wir haben früher den *Wert der Sinneserkenntnis* bei Augustin zu bestimmen versucht und dabei bemerkt, daß er die *intellektuelle Erkenntnis allein* für wahrhaft *gewiß* halte. Es bleibt deswegen noch die Frage offen: worin hat der große Denker eine unbedingt sichere Grundlage der Gewißheit erblickt? Um hierauf zu antworten, werden wir zuerst die hauptsächlichsten Gründe herausheben, die Augustin gegen die Akademiker, die die Möglichkeit jeder gewissen Erkenntnis leugneten, vorgebracht hat. Sodann soll gezeigt werden, wie er *positiv* die Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis verteidigt.

Die Akademiker hatten anfänglich behauptet, es gebe gar keine sichere, zuverlässige Erkenntnis; es sei deswegen am besten, um nicht in den Irrtum zu fallen, sich jeglichen Urteils zu enthalten.[156]) Ihre Gegner zogen aber aus dieser Behauptung die Konsequenzen und wiesen darauf hin, daß der Mensch darnach zu völliger Untätigkeit verurteilt wäre. Um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, in welche sie dieser Einwand gebracht, führten die Zweifler den Begriff des „Wahrscheinlichen" ein und lehrten, der Mensch vermöge es wenigstens zu einem mehr oder weniger wahrscheinlichen Wissen zu bringen, auf Grund dessen er handeln dürfe.[157]) Hören wir nun die Kritik Augustins hierüber. Es ist

[154]) Conf. XI. 4 n. 6; vgl. Weinand H., Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, 73.

[155]) Zu Augustins Lehre von der Erkenntnis der Existenz Gottes vergleiche man außer dem Angeführten noch: L. de Montadon, De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, in: Recherches de science religieuse, IV (1913), 148 bis 156; F. Duquesnoy, Une preuve de l'existence de Dieu dans S. Augustin (Dialogus de libro arbitrio, 3—15), in: Annales de philosophie chrétienne, N. S., XXV (1891), 286—302, 331—346; M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott, 84—112; E. Troeltsch, Augustin, 116 ff.

[156]) C. Ac. II. 5 n. 11.

[157]) Ebd. n. 12.

töricht, sagt er, vom Wahrscheinlichen zu reden, wenn man die Wahrheit nicht kennt. Wahrscheinlich sein, heißt doch dem Wahren ähnlich sein. Es kann daher derjenige, der die Wahrheit leugnet, ebenso wenig behaupten, irgend etwas sei der Wahrheit ähnlich, wie jemand, der den Vater nicht kennt, behaupten kann, der Sohn scheine diesem ähnlich zu sein.[158]) Es müssen also die Akademiker, um mit sich selber nicht in Widerspruch zu kommen, entweder die Möglichkeit von gewissen, d. h. sichern Wahrheiten oder auch auf das Wahrscheinliche verzichten.

Die Akademiker hatten ferner gelehrt, es könne jemand weise sein, trotzdem ein sicheres Wissen nicht möglich sei. Der Weise weiß also nach ihnen nichts.[159]) Aber dieses widerspricht der Vernunft, die sagt: weise ist nur der, der die Weisheit besitzt. Ratio ... talem tibi prodit esse sapientem, qui sapientiam non ignoret.[160]) Man müßte annehmen, daß die Weisheit nichts sei, wenn man sagt, der Weise könne auch nichts wissen. Allein auch so gelangen die Akademiker wieder mit sich in Widerspruch; denn sie kommen mit uns und den Alten in dem Satze überein: Scire falsa neminem posse.[161]) Daher muß man sagen, daß entweder die Weisheit nichts ist, was wohl niemand behauptet, oder daß die Akademiker einen vernunftwidrigen Begriff vom Weisen haben.[162])

Hat Augustin im vorausgehenden die Falschheit der akademischen Lehre *auf Grund von Begriffen* erschlossen, so führt er ein anderes Mal einen vernichtenden Schlag gegen die Skepsis, indem er von dem *Gewißheitskriterium des Philosophen Zeno* ausgeht, der gesagt hat: Id visum (ait Zeno) posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset.[163]) Daraus hatte Arkesilaos allerdings gerade den Schluß gezogen, daß eine Erkenntnis nicht möglich sei, weil es nichts gebe, das nicht auch den Schein des Falschen habe. Hoc et ego, inquit Archesilas, video, et hoc ipse doceo nihil percipi. Non enim tale aliquid inveniri potest. Doch Augustin macht eine scharfe Unterscheidung und antwortet schlagfertig: Fortasse abs te atque ab aliis stultis: at a sapiente cur non

[158]) Ipsa res clamat ridendos esse Academicos, qui se in vita verisimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent. C. Ac. II. 7 n. 19; Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet, ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus, aut ineptus videbitur? Ebd. c. 7 n. 16.
c. 7 n. 16.

[159]) Illis placuit, vel potius visum est, et esse posse hominem sapientem, et tamen in hominem scientiam cadere non posse. Quare illi sapientem nihil scire affirmarunt. Ebd. III. 4 n. 10.

[160]) Ebd. n. 9.

[161]) Ebd. n. 10.

[162]) Ebd.

[163]) C. Ac. III. 9 n. 21.

potest.[164]) Uebrigens kann der Skeptiker, wenn er jene Definition auch nicht als gültig anerkennen will, leicht durch folgendes Dilemma dazu gebracht werden, daß er die Möglichkeit eines sichern Wissens zugeben muß: entweder ist eine Erkenntnis wahr oder falsch, aut enim vera aut falsa; si vera, bene teneo; si falsa, potest aliquid percipi, etiamsi habeat communia signa cum falso.[165]) In jedem Falle also ist eine gewisse Erkenntnis möglich.

Die Akademiker vermögen übrigens ihre Lehre, es gebe kein sicheres Wissen, nicht zu verteidigen; denn sobald sie uns von ihrer Richtigkeit überzeugt hätten, bemerkt geistreich der Kirchenvater, wären sie gerade dadurch die von uns Besiegten und wir könnten als Sieger triumphieren. Quis enim hoc aut intellegere ullo modo, aut credere valeat, eum qui victus sit, eo ipso quo victus est, victorem se esse gloriari? [166])

Trotzdem mit der Widerlegung jenes Satzes der Akademiker, es gebe kein sicheres Wissen, auch der andere Satz, der Weise dürfe zu nichts seine Zustimmung geben, bereits hinfällig geworden ist, hebt Augustin noch im besondern dessen Unhaltbarkeit hervor.

Wenn der Akademiker meint, es sei das beste, sich jedes Urteils zu enthalten, so verwickelt er sich in einen Widerspruch, aus dem er nicht mehr herauskommt; denn entweder gibt er zu nichts seine Zustimmung, dann ist er nicht weise, was er doch sein will, oder er stimmt einer Sache zu, um weise zu sein, dann gibt er seine Lehre auf. Habetis jam novum certamen, sapiens et sapientia secum pugnant. Sapiens non vult consentire sapientiae, ego vobiscum securus exspecto. Quis enim non credat invictam esse sapientiam? Tamen nos aliqua complexione muniamus. Aut enim in hoc certamine Academicus vincet sapientiam, et a me vincetur, quia non erit sapiens: aut ab ea superabitur; et sapientem sapientiae consentire docebimus. Aut igitur sapiens Academicus non est, aut nonnulli rei sapiens assentiatur.[167]) In jedem Falle wird die Lage für den Akademiker sehr mißlich.

Den Einwand: Qui nihil approbat, nihil agit,[168]) suchten die Akademiker durch die Erklärung zu entkräften, der Mensch könne wenigstens auf Grund des „Wahrscheinlichen“ handeln. Doch auch dadurch ist die Gefahr zu irren nicht beseitigt, entgegnet Augustin. Denn nicht bloß der irrt, der einen falschen Weg einschlägt, sondern auch jener, der den richtigen nicht geht. In launiger Weise wird das Gesagte von ihm also weiter ausgeführt. Denken wir uns, sagt er, zwei Wanderer, die an

[164]) Ebd.
[165]) Ebd.
[166]) Ebd. c. 5 n. 12.
[167]) C. Ac. III. 14 n. 31.
[168]) Ebd. c. 15 n. 34.

einen bestimmten Ort hingehen wollen. Der eine von ihnen hat sich vorgenommen, niemand zu glauben, der andere ist leichtgläubig. Sie sind an einem Doppelweg (bivium) angekommen. Hier fragt der Leichtgläubige den ersten besten Hirten oder Bauern, den er trifft, wie er am leichtesten sein erstrebtes Ziel erreichen könne. Die Antwort lautet: wenn du nach dieser Richtung hingehst, wirst du nicht irren. Der Leichtgläubige sagt nun zu seinem Begleiter: der Mann hat recht, gehen wir nach dieser Seite. Aber der allzu Vorsichtige lächelt und macht sich lustig über den, der so schnell seine Zustimmung gegeben und von dannen geht, und bleibt zurück. Bald kommt von der andern Seite des Doppelweges ein schmucker Reiter daher. Diesen nun fragt er nach dem Wege, eröffnet ihm auch den Grund seines Zurückbleibens und meint dadurch, daß er ihm mehr Glauben beimißt als dem Hirten, seine Gunst zu gewinnen. Aber der Reiter ist zufällig ein Landstreicher und nach seiner Art gibt er dem Fragenden einen falschen Rat, indem er ihm sagt: gehe nach dieser Richtung, woher ich gekommen bin. Er täuscht ihn dabei und geht von dannen. Doch wie könnte jener getäuscht werden? Denn er sagt sich ja: ich stimme diesem Rat nicht zu, weil er wahr ist, sondern weil er mir wahrscheinlich vorkommt; es wäre müßig und nicht gut und nützlich, hier zu bleiben. Also gehe ich nach dieser Seite. Während er nun „nicht irrt", indem er dem „Wahrscheinlichen" folgt, und, den falschen Weg gehend, lange in den Wäldern umherirrt und sein erstrebtes Ziel noch nicht erreicht hat, ist der andere, der schon „irrte", indem er der „Wahrheit" so schnell zustimmte, bereits an dem seinen angelangt und ergötzt sich an einer Erfrischung. So kann der Skeptiker, der nur auf Grund der Wahrscheinlichkeit sich zu etwas entscheidet, ebenso leicht irren, wie der, der mit zu wenig Ueberlegung handelt." [169])

Augustin macht schließlich auf *die schlimmen Konsequenzen der Lehre der Akademiker* aufmerksam. Wenn nämlich die Akademiker sagen, man dürfe zu nichts seine Zustimmung geben, nichts für wahr halten, man fehle oder irre aber nicht, wenn man nur das tue, was einem wahrscheinlich vorkommt, so kann man mittels dieses verfänglichen Grundsatzes, vor dem sich gerade die Besten fürchten müssen, jedes Verbrechen als erlaubt hinstellen.[170]) Damit sind aber alle sittlichen und rechtlichen Schranken gefährdet.[171])

[169]) C. Ac. III. 15 n. 34: Ut enim temerariam consensionem jure condemnem, facilius ambo errant, quam iste non erret.

[170]) Illud est capitale, illud formidolosum, illud optimo cuique metuendum, quod nefas omne, si haec ratio probabilis erit, cum probabile cuiquam visum fuerit esse faciendum, tantum nulli quasi vero assentiatur, non solum sine sceleris, sed etiam sine erroris vituperatione committat. C. Ac. III. 16 n. 36.

[171]) Ebd. n. 35 f.

Anderswo betont der Kirchenvater, daß ihm ohne den Besitz der Wahrheit die Glückseligkeit nicht denkbar sei. Es steht nämlich fest, bemerkt er, daß der nicht glücklich ist, der nicht hat, was er will. Niemand aber sucht etwas, das er nicht finden will. Deswegen wollen auch die Akademiker die Wahrheit finden, weil sie dieselbe immer suchen. Sie finden sie aber nicht; daraus folgt, daß sie nicht haben, was sie wollen, und daraus folgt weiter, daß sie nicht glücklich sind.[172])

Augustin begnügte sich nicht, die Frage der Gewißheit durch Widerlegung des Skeptizismus bloß nach der *negativen* Seite zu behandeln; er begründete die Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis auch *positiv*, indem er sie in dem Selbstbewußtsein als einem unerschütterlichen Fundament verankerte. Eine Anspielung auf seine spätere Ansicht von der großen Bedeutung des Selbstbewußtseins findet sich bereits in De beata Vita. Dort begegnet uns der Gedanke, daß, wenn einer auch vorgibt, er wisse nicht, worin das Wesen des Menschen bestehe, er doch weiß, daß er *lebt*.[173]) In den Soliloquien spricht sich Augustin über sein Lieblingsproblem deutlicher aus, indem er darauf hinweist, daß wir durch unser Selbstbewußtsein vor allem von unserm Sein und Denken Gewißheit besitzen. Das wird in einem Zwiegespräch zwischen ihm und der Vernunft zum Ausdruck gebracht. R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, an ne multipicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Nescio. R. Ergo verum est cogitare te.[174]) Diese Reflexion über das Zeugnis des Selbstbewußtseins wird in De libero arbitrio wieder aufgenommen. Um der Erörterung der Fragen, wie Gott erkannt werde, ob alles, was irgendwie gut ist, Gott sein Dasein verdanke, ob der freie Wille unter die Güter zu rechnen sei, eine feste Grundlage zu geben, untersucht dort Augustin zuerst, wie weit die Gewißheit unserer Erkenntnis reiche. Er findet, daß wir vor allem über unsere eigene *Existenz* Gewißheit besitzen; denn wenn wir nicht *wären*, könnten wir überhaupt nicht getäuscht werden. Wenn aber gewiß ist, sagt er, daß wir *sind*, so muß auch gewiß sein, daß wir *leben;* denn sonst könnten wir keine Gewißheit haben von der eigenen Existenz. Wenn wir aber die Wahr-

[172]) Si manifestum est, inquam, beatum non esse, qui quod vult non habet ... nemo autem quaerit quod invenire non vult, et quaerunt illi (Academici) semper veritatem: volunt ergo invenire: volunt igitur habere inventionem veritatis, et non inveniunt: sequitur eos non habere quod volunt, et ex eo sequitur, etiam beatos non esse. De beata Vit. c. 2 n. 14.

[173]) Potesne, inquam, nobis dicere aliquid eorum quae nosti? Possum inquit. Nisi molestum est, inquam, profer aliquid. Et cum dubitaret: scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam? siquidem vivere nemo nisi vita potest. Et hoc, inquit, scio. De beat. Vit. c. 2 n. 7.

[174]) Solil. II. 1 n. 1.

heit der beiden Behauptungen, daß wir sind und leben, einsehen, dann muß auch gewiß sein, daß wir *erkennen*.[175])

Um den Akademikern recht scharf auf den Leib zu rücken, weist Augustin ihnen nach, daß wir gerade durch den Zweifel Gewißheit haben von den Tatsachen, daß wir leben, Bewußtsein haben, erkennen, wollen, denken, wissen, urteilen. Vivere se... et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiamsi dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat se non temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.[176])

Die Akademiker beriefen sich für die Richtigkeit ihrer Lehre gern auf die sogen. *Sinnestäuschungen.* Aber dieser Einwand, erwidert Augustin, ist da nicht zu fürchten, wo es sich um das Wissen, um unser Sein, unser Erkennen und Wollen handelt. „In diesen drei Stücken beunruhigt uns nicht die Möglichkeit, daß wir durch den bloßen Schein der Wahrheit getäuscht werden. Denn wir erfassen sie nicht wie die Dinge außer uns mit irgendeinem leiblichen Sinne..., sondern ohne daß sich irgendwie eine trügerische Vorspiegelung der Phantasie und ihrer Gebilde geltend machen könnte, steht für mich durchaus fest, daß ich bin, daß ich das weiß und es liebe. In diesen drei Punkten brauchen wir überhaupt keinen Einwand der Akademiker zu fürchten. Denn falls einer sagen wollte: wie, wenn du dich täuschest? Dann könnten wir erwidern: wenn ich mich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, sofern ich einer Täuschung unterliege, wie sollte ich mich über mein Sein irren, da dieses doch gewiß ist, gerade dann, wenn ich mich irre. Also selbst wenn ich mich irrte, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und demnach irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folglich täusche ich mich auch darin nicht, daß ich um dieses mein Bewußtsein weiß. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich auch, daß ich um dieses mein Bewußtsein weiß." [177])

[175]) A. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E. Perge potius ad cetera. A. Ergo quoniam manifestum est et te vivere. Intelligisne ista duo esse verissima? E. Prorsus intellego. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te. E. Manifestum est. De lib. arb. II. 3 n. 7.

[176]) De Trin. X. 10 n. 14.

[177]) De civ. Dei. XI. 26.

„Nicht einmal das", bemerkt Augustin in einer andern Schrift, „kann der Akademiker einwenden: vielleicht schläfst du, ohne es zu wissen, und siehst ein Traumgebilde; die Gesichte der Träumenden sind ja den Gesichten der Wachenden oft täuschend ähnlich. Einem solchen könnte man antworten: wer gewiß ist über das Bewußtsein seines Lebens, sagt damit nicht: ich weiß, daß ich wache, sondern: ich weiß, daß ich lebe. Mag er also schlafen oder wachen, jedenfalls lebt er. Und in diesem Bewußtsein kann er nicht der Täuschung des Traumes unterliegen, weil nur ein Lebender schlafen und träumen kann." [178]) „Mögen daher", erklärt schließlich der Kirchenvater, „tausend Arten täuschender Gesichte dem entgegengehalten werden, der sagt: ich weiß, daß ich lebe, so wird er doch keinen Einwand fürchten, weil auch der, welcher getäuscht wird, lebt." [179]) Durch diese geistreichen Erörterungen, durch den Hinweis auf die unmittelbare, absolute Gewißheit des Selbstbewußtseins hat Augustin die Behauptung der Akademiker, als könnte der Mensch nichts Gewisses erkennen, auch in positiver Weise schlagend widerlegt.

Fassen wir das Ergebnis unserer Abhandlung kurz zusammen, so dürfen wir wohl mit Recht behaupten: *Die augustinische Lösung des Erkenntnisproblems hat ein ausgesprochenes platonisch-plotinisches Gepräge.* Die Abhängigkeit von diesen beiden Denkern zeigt sich vorerst deutlich in der Lehre von der Sinneserkenntnis. Wie sie hält Augustin dafür, die Seele sei bei der Empfindung nur aktiv tätig; wie sie betrachtet er auch die Seele als alleiniges Subjekt der Sinnestätigkeit; wie sie faßt er die Einheit, die Leib und Seele bilden, nur als eine akzidentelle, nicht als eine substantielle auf; gleich Platon schreibt auch der Kirchenvater der intellektuellen Erkenntnis allein wahren Wert zu.

Ebenso macht sich sodann der Einfluß Platons und Plotins in Augustins Lehre von der intellektuellen Erkenntnis geltend. Eine große Zahl von Erkenntnissen schöpft der Menschengeist nach ihm nicht aus der Erfahrung; das Erkennen ist für ihn zuerst gleichbedeutend mit Wiedererinnern. Als er sich in die christliche Lehre mehr und mehr vertieft hatte, gibt er später diese Ansicht allerdings auf. An deren Stelle setzt er Plotins Theorie von der göttlichen Erleuchtung, die er aber in der Weise modifiziert, daß sie in den Rahmen der christlichen Weltanschauung sich harmonisch einfügt. Bei dieser Modifikation der plotinischen Lehre ist es geblieben. Zur Theorie der aristotelischen Abstraktion konnte Augustin nicht gelangen; denn einerseits waren die aristotelischen Schriften, aus denen er diese Lehre hätte entnehmen können, ihm un-

[178]) De trin. XV. 12 n. 21.
[179]) Ebd.

bekannt; anderseits waren seine Anschauungen über jene Probleme der Psychologie, die mit dem Erkenntnisproblem aufs innigste verknüpft sind, so geartet, daß er in der Ansicht über den intellektuellen Erkenntnisprozeß mit dem Stagiriten unmöglich zusammentreffen konnte. Daher glauben wir nicht irre zu gehen, wenn wir behaupten, die Erkenntnislehre des großen Bischofs von Karthago sei durchgehends platonisch-plotinisch gerichtet.



Literatur-Verzeichnis.

BAEUMKER Cl., Witelo (Beitr. zur Gesch. d. Phil. des Mittelalt. III., 2).

— Der Platonismus im Mittelalter (Akademierede), München 1916.

— Die patristische Philosophie (Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg, I., 2). Berlin und Leipzig 1913, 264—300.

BARDENHEWER O., Patrologie 2, Freiburg 1910.

BAUMGARTNER M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. II, 1), Münster 1893.

— Die thomistische Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstage Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg i. B. 1913, 1—16.

— Friedr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 10, Berlin 1915.

— Augustinus, in: „Große Denker". Eine Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Herausg. von E. v. Aster I. Leipzig 1911.

BAUR L., Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Großeteste, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Freiburg 1913, 41—44.

BOUILLET M. N., Les Ennéades de Plotin, 3 vol. Paris 1857.

BRENTANO F., Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867.

DORNER A., Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873.

DREWS A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.

ENDERT C. van, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg 1869.

ENDRES J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Samml. Kösel 22), Kempten und München 1908.

— Thomas von Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1910.

ESPENBERGER J. N., Einleitung zu des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählten Schriften, I. Bd., Kempten 1911.

EUCKEN R., Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1896.

FISCHER J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury (Beitr. X, 3). Münster 1911.

GERG R., Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. Aurelius Augustinus dargestellt, Köln 1909.

GRABMANN M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus von Aquasparta (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 14), Wien 1906.
— Thomas von Aquin, eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt (Sammlung Kösel 60), Kempten und München 1912.
— Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt, Köln 1916.

GRANDGEORGE L., Saint Augustin et le Néoplatonismus, Paris 1896.

GREDT J., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Freiburg 1909.

GRUNWALD G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beitr. VI, 3), Münster 1907.

HAFFNER P., Grundlinien der Geschichte der Philosophie, II. Bd., 1. Abtlg. Mainz 1881.

HARNACK A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1910.

HERTLING G. von, Augustin, der Untergang der alten Kultur (Weltgesch. in Charakterbildern), Mainz 1911.
— Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, in: Sitzungsberichte der philos., philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1904 (München 1905), 535—602.
— Die Bekenntnisse des hl. Augustinus, ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen, Freiburg 1907.

HESSEN J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beitr. XIX, 2), Münster 1916.

KAUFF H., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie, I. Teil: Gewißheit und Wahrheit, Leipzig 1899.

KAUFMANN N., Eléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Augustin, Revue Néo-scolastique 1904, 140—156.

KLEUTGEN J., Die Philosophie der Vorzeit, 2 Bde., Innsbruck 1878.

KRATZER A., Die Erkenntislehre des Aurelius Augustinus (Inauguraldissertation), München 1913.

LEDER H., Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes, Marburg 1901.

LOESCHE G., De Augustino plotonizante, Jena 1880.

MANSER G., Johann von Rupella, Sonderabdruck aus Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 1912.

MARTIN J., Saint Augustin (Les grands philosophes), Paris 1901.

MAUSBACH J., Die Ethik des hl. Augustinus, 2. Bde., Freiburg 1909.

NOURRISSON F., La philosophie de St. Augustin, 2 vols, I, 2, Paris 1869.

OTT W., Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntnis, in: Philos. Jahrbuch 1900, 45—49, 138—148.
— Ueber die Schrift des hl. Augustinus: De Magistro, Hechingen 1898.

PORTALIÉ E., St. Augustin, in Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1903, 2268—2472.

PRACHTER K., Friedr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1909.

REUTER H., Augustinische Studien, Gotha 1887.

RITTER H., Geschichte der christl. Philosophie, 6. Bde., Hamburg 1841.

ROTTMANNER O., Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, gesammelte Aufsätze, herausgegeben von R. Jud, München 1908.

SASSEN F., De theoria cognitionis Plotini cetero ejus systemati comparata, Sittardi 1916.

SCHMID A., Erkenntnislehre, Freiburg 1890, 126, 372—391.

SCHNEID M., Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, I. Teil: Leben der Seele, Paderborn 1892.

SCHNEIDER A., Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Freiburg, 309—350.

SCHOELER H., Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung. Jena 1897.

STOECKL A., Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891.

— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, I. Abtlg., Mainz 1888.

— Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Würzburg 1858.

STORZ J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882.

THOMAE S., Summa theol.

TROELTSCH E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift: „De civitate Dei". München und Berlin 1915.

VOGT P., Stundenbilder der philosophischen Propädeutik, I. Bd.: Psychologie, Freiburg i. Br. 1909.

VORGES D. de, L'estimative, in: Revue Néo-Scolastique, 1904, 433—454.

WEINAND H., Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengeschichte X, 2), Paderborn 1910.

WILLMANN O., Geschichte des Idealismus II, 2, Braunschweig 1907.

DE WULF M., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, autorisierte deutsche Uebersetzung von R. Eisler, Tübingen 1913.

ZELLER E., Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1903.

Augustin wird nach der Ausgabe von Migne (Patr. lat. 32—47) zitiert.



Inhalts-Verzeichnis.

